Fritz Mauthner

Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande

Band II

Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande



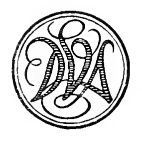
Der Atheismus
und seine Geschichte im Abendlande

Von

Fritz Mauthner

2. Band

Zweites Buch: Entdeckung der Natur und des Menschen — Lachende Zweifler — Niederlande, England



1922

Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart und Berlin

Druck der
Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart

Inhalt des zweiten Bandes



Zweites Buch

Entdeckung der Natur und des Menschen — Lachende Zweifler — Freies Denken in den Niederlanden und in England



Erster Abschnitt

Verweltlichung aller Anschauungen

Wir haben schon gesehen, daß es ein Fehler unserer liberalen und protestantischen Geschichtschreibung ist, die sogenannte Neuzeit mit der Reformation zu beginnen; dieser Fehler wird nicht merklich dadurch verbessert, daß man auf irdischere Ereignisse als ungefähr gleichzeitig hinweist, auf die Erfindung des Schießpulvers und auf die Entdeckung Amerikas. Die Schußwaffen hatten eine Entwicklung von 200 Jahren nötig, bevor sie das Kriegswesen umgestalteten; noch ein so entschiedener Realpolitiker wie Machiavelli schrieb etwa zur Zeit der Schlacht von Pavia, staatsmännisch und technisch, über Strategie, als ob sich durch die Schußwaffen nichts geändert hätte. Und die Erforschung des Himmelsraums, die Berechnung und Auffindung der wahren Planetenbahnen war für die Geistesbefreiung der abendländischen Menschheit ungleich wichtiger als die Auffindung eines vierten oder fünften Festlands auf der kleinen Erde. Den Beginn der Geistesbefreiung können wir in den Anfang des 13. Jahrhunderts ansetzen oder in die Mitte des 17., je nachdem wir die Auflehnung einzelner Fürsten und Staatsmänner gegen die Theokratie des Mittelalters für entscheidend halten oder den allgemeinen Umschwung in der öffentlichen Meinung, d. h. in der Weltanschauung der führenden Gelehrten. Dieser Zeitraum von mehr als 400 Jahren war nötig, um das Mittelalter zu besiegen; irgendwo am Eingang dieser Zeit steht Kaiser Friedrich II., ein Unchrist, wenn je einer im Abendlande lebte, ein Verächter jeder Religion, der aber dennoch den vorgefundenen Begriff der Ketzerei für seine Zwecke benützte und zu Ketzerverfolgungen seine Zustimmung gab; am Ausgang der langen Übergangszeit steht der Westfälische Friede, der eine beschränkte Duldung der drei Konfessionen in Mitteleuropa verordnete und so zum ersten Male gesetzlich den Begriff der Ketzerei aufhob.

Mittelalter

In diesen 400 Jahren bemühten sich freidenkende Männer aller Wissenschaften um die Herstellung eines neuen Weltbildes, das jetzt ungefähr das unsrige geworden ist. Das Verdienst der einzelnen Wissenschaften um die Geistesbefreiung war aber recht ungleich; auch fällt das Werturteil verschieden aus, je nach dem Interesse des Betrachters. Die Geschichte der Philosophie täte gut daran, die Neuzeit schon sehr früh

beginnen zu lassen, mit dem Kampfe der Nominalisten gegen den scholastischen Wortrealismus; obgleich die Sprache der ersten Nominalisten noch durchaus scholastisch war. Die Geschichte des Atomismus, ja auch die allgemeinere Geschichte des Materialismus darf die neue Zeit von da an rechnen, wo die alten Dogmen des Demokritos und Epikuros neu belebt wurden, zunächst autoritätsgläubig und endlich neuwissenschaftlich. Eine Geschichte der Gottlosigkeit oder Geistesbefreiung hat einen schwierigeren Stand; sie sieht gegenüber dem Mittelalter eine neue Zeit erst da anbrechen, wo die Völker und die einzelnen Menschen ihr tägliches Leben und ihre großen Sehnsüchte nicht mehr vom Herkommen und Aberglauben bestimmen lassen, vielmehr Leben und Sehnsüchte nach einem neuen Weltbilde einrichten. Scholastik und Philosophie sprechen da noch vielfach mit, aber im Grunde werden Leben und Sehnsüchte von einem neuen Glauben bestimmt, vom Glauben an die Wahrheit dessen, was ganz andere Entdecker als die von Amerika herausgefunden haben: daß es Naturgesetze gibt und daß der Mensch mit zur Natur gehört. Es gibt nichts Übernatürliches über dem Menschen und es gibt nichts über der Natur; denn auch die Gesetze sind nicht über der Natur, sondern werden wohl in der Natur sein, zur Natur gehören, wie der Mensch.

Alle Wissenschaften haben im Verlaufe dieser 400 Jahre zu dieser neuen Weltanschauung hingeführt. Wir mußten trotzdem eine Scheidung vornehmen, die durchaus nicht genau mit einer zeitlichen Trennung zusammenfällt. Die Wiederentdeckung der Natur und des Menschen lag sicherlich von Anfang an in der Bewegung des Rinascimento verborgen; aber die neuen Lebensforderungen und die neuen Sehnsüchte fanden noch lange nicht einen sprachlichen Ausdruck oder wagten sich nicht hervor zwischen den Scheiterhaufen, die jedem Neuerer drohten. Zunächst durfte sich das Rinascimento bloß in einer Hilfswissenschaft Bahn brechen und in einer Afterwissenschaft: in der Philologie und in der Theologie. Der Autoritätsglaube war der christlichen Menschheit so tief eingepeitscht worden, daß die Autorität der Kirche nur mit Hilfe einer anderen Autorität beseitigt werden konnte; die hatte der nationale Stolz der Italiener in der legendaren Herrlichkeit des alten Rom gefunden, in der Klassizität der heidnischen Dichter und Philosophen, im Dogma vom klassischen Altertum. Bevor die modernen Natur- und Geisteswissenschaften ihre positive Arbeit leisten konnten, mußte die Hilfswissenschaft der Philologie an der Afterwissenschaft der Theologie negative, einreißende Arbeit leisten. Aus der wortabergläubischen Andacht zur heidnischen Antike entwickelte sich die Verachtung gegen die Diener am Wort und gegen ihr elendes Mönchslatein. Form und Inhalt wurde nicht scharf auseinandergehalten.

Die Humanisten lachten so lange über die mangelhafte Form der kirchlichen Schriftsteller, bis sie sich darauf ertappten, daß sie über die Lehren selbst der Kirche lachten. Das ging erstaunlich schnell. Aus der grammatischen Wortkritik ging die Bibelkritik hervor, aus der Bibelkritik der erste Versuch einer Dogmengeschichte, also einer Dogmenkritik. Man achte darauf: Lorenzo Valla, dessen bekannteste Schrift der Wiederherstellung eines eleganten Latein gewidmet war, stürzte auch den Unterbau der herrschenden Kirche, da er die Aktenstücke der Konstantinischen Schenkung für eine Fälschung erklärte. Kaiser Friedrich II. hatte die Stifter der drei monotheistischen Religionen drei Betrüger genannt, auf gut Glück, in Übereinstimmung mit seinen arabischen Gelehrten, aber ohne den leisesten Versuch, diese Hypothese zu beweisen; das Rinascimento erbrachte dagegen — nicht bloß für die Konstantinische Schenkung — den streng philologischen Beweis, daß die Leiter der christlichen Kirche mit Fälschungen gearbeitet hatten. Diese verneinende, einreißende Tätigkeit mußte vorausgehen, bevor ein neuer Boden geebnet werden konnte für den Aufbau des modernen Weltbildes, für die Wiederentdeckung der Natur und des Menschen in der Natur. Es ist kein Zufall, daß den Revolutionen in allen Sonderwissenschaften sich bald auch die heute noch nicht zum Ziel gelangte Revolution der Pädagogik anschloß, daß die Befreier der Schule (Comenius) immer wieder auf die Wertlosigkeit des Wortwissens hinwiesen und Sachwissen verlangten. Vom Standpunkte dieser Schulrevolution betrachtet hatte das Mittelalter nur Wortwissen besessen, die neue Zeit schrie nach Sachwissen. Es wäre zu boshaft und nicht ganz gerecht, wollte man die Trennung in Geistes- und Naturwissenschaften gleichsetzen mit der Unterscheidung zwischen Wort- und Sachwissen. Aber es wäre etwas daran; erst die Sprachkritik, als die einzige Geisteswissenschaft, hätte ein Anrecht darauf, sich für ebenbürtig zu erklären der gewaltigen Summe der Sach-, Real- oder Naturwissenschaften.

Wie dem auch sei: die Leistung des Rinascimento zerfällt in zwei Umwälzungen, die sich freilich — wie gesagt — der Zeit nach nicht scharf abgrenzen lassen; immerhin gehört die Philologie oder Wortkritik in den ersten Abschnitt dieser großen Bewegung; wir haben bisher gesehen, wie die Wortkritik, getragen von der Begeisterung für das Dogma vom klassischen Altertum, nacheinander die Autorität der Theologie, der römischen Kirche und der Bibel stürzte. Wir werden weiter zu betrachten haben, mit wie ungeahnter Schnelligkeit die Forderungen eines neuen Bildes der Natur und des Menschen in der Natur aufgestellt und erfüllt wurden. Man hat die moderne Astronomie heliozentrisch genannt, im Gegensatze zu der alten geozentrischen Astronomie; nicht ganz richtig, denn die Sonne

steht höchstens bei Kopernikus im Mittelpunkte des Weltbaus, nicht aber mehr für uns, die wir die Schüler von Kepler, Newton, von Galilei und vor allem von Giordano Bruno sind. Mit besserem Gewissen könnte man den Unterschied zwischen Mittelalter und Neuzeit so fassen: das Mittelalter war theozentrisch, wir sind bewußt oder unbewußt anthropozentrisch. Schon das Rinascimento hatte eine Ahnung von dieser Umwertung aller Verhältnisse zwischen dem Menschen und dem All; es nannte seine Gelehrten Humanisten und meinte damit ursprünglich, daß die neue Wissenschaft vom Menschen zu handeln habe und nicht von Gott, für den Menschen da sei und nicht für die Kirche; doch die lange Herrschaftsdauer der Philologie führte zu einem drolligen Bedeutungswandel; Humanismus ist für uns ein Name geworden für die ausschließliche Beschäftigung mit toten Menschen, mit toten Sprachen; und als Herder das Wort in seinem ersten Sinne wieder einführte, bekam es den Nebensinn einer freireligiösen Moral, deren Gottheit die Abstraktion „Menschheit" war. Es wäre darum irreführend gewesen, wenn ich eben für das schulgemäße „anthropozentrisch" den näheren Ausdruck „humanistisch" gebraucht hätte. Ich bin aber geneigt, weil mir „anthropozentrisch" doch zu pennälerhaft klingt, dafür „hominististisch" zu sagen, wie schon vor Jahren einmal. Wir sind bewußt oder unbewußt hominististisch geworden; wer die Lehren von Locke, Hume, Kant recht begriffen hat, wird mir darin beistimmen, daß auch die Erkenntniskritik, die uns unsere Sinneseindrücke deuten hilft, hominististisch geworden ist; und das ungeheure Gebiet der Psychologie ist hominististisch von Hause aus. Die neue Bezeichnung muß von mir doch wohl gut geprägt worden sein; ich schließe das daraus, daß angesehene deutsche Professoren mir die doppelte Ehre erwiesen haben, den Terminus von mir zu entlehnen und mich nicht zu verraten.

Humanismus

Als Diener an Gottes Wort betrachteten sich vor dem Siege des Rinascimento nicht nur die Theologen, sondern erst recht die Philologen, die Naturforscher, die Rechts- und Staatslehrer. Was dem Worte Gottes widersprach, das mußte Sünde oder Verbrechen sein, als Sünde oder Verbrechen bestraft werden. Die Bibel war Gottes, doch auch die Natur und der Staat waren Gottes. Der Begriff der Forschung war seit dem Altertum verloren gegangen und der Begriff der natürlichen Ursachen. Jetzt erst kam ein neues Denkergeschlecht auf, das mit Wortforschung begann, mit Naturforschung und Staatsforschung weiter ging und endlich ganz anders als das Altertum ernst machte mit dem Satze: vere scire est per causas scire.

Die beiden entscheidenden Entdeckungen der reifen Renaissancezeit, die der Natur und ihrer Gesetzlichkeit, sodann die der Menschen und ihres

gemeinsamen Lebens im Staate, führten nicht in gleicher Weise und auf dem gleichen Wege zur Gottlosigkeit. Nur die Entdeckung der Naturgesetze nämlich widersprach von Anfang an der mittelalterlichen Weltanschauung, weil schon der Begriff einer unbeugsamen Naturordnung sich mit der Kirchenlehre nicht vertrug, die den Glauben an Gottes Allmacht und an die Alltäglichkeit des Wunders verlangte und gegen die Ketzer durchzusetzen suchte. Im geordneten, gesetzlichen Naturverlauf war kein Platz mehr geblieben für Gottes Vorsehung, wie in dem Himmel der modernen Astronomie kein Raum war und keine Ansatzstelle war für das Walten eines bewegenden Gottes. Ganz anders stand es um das neue Staatsrecht, das mehr und mehr die alten Gewalthaber absetzte und den Völkern, deren Mehrheit immer von armen Leuten gebildet wurde, Herrschaftsrechte einräumte. Dieses neue demokratische Staatsrecht war gegenüber der despotischen Kirche zunächst ebenfalls eine Ketzerei; aber diese volksfreundliche, armutselige Ketzerei wandte sich zuerst durchaus nicht gegen irgendwelche theologische Dogmen, sondern stützte sich gern auf die Vorstellung von einem Urchristentum, das so vielen Sekten als das Ideal der Kirche vorschwebte. Es gab Zeiten, in denen reformlustige Päpste mit dem Ideale einer armen Kirche politisch paktieren zu dürfen glaubten. Die Naturwissenschaft mußte wesentlich unkirchlich und endlich gottlos sein; auch wenn sie sich Naturreligion nannte; das Naturrecht konnte von inbrünstiger Ketzerei verteidigt werden, einerlei, ob es dem Namen nach auf Gleichheit aller Menschen, auf Demokratie, auf Souveränität des Volkes oder auf Sozialismus hinauslief. Ernst Tröltsch durfte ein gutes Buch schreiben („Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen"), worin die ganze Kirchengeschichte unter dem Gesichtswinkel des Sozialismus angeschaut ist.

Entdeckung der Naturgesetze

Neues Staatsrecht

Als Gregor VII. die Despotie der einheitlichen Kirche über alle Geistlichen durchsetzen wollte, also die Begründung einer kirchlichen Monarchie, da suchte und fand er Unterstützung bei den demokratischen Laien Italiens; die Kirche duldete es zuerst, daß Laien die Würdigkeit ihrer Pfarrer prüften; nachdem dann die kirchliche Monarchie mit Hilfe der Demokratie stabiliert war, schlug dieselbe Kirche jede Regung nieder, die den Laien Rechte in der Kirche verschaffen wollte. Noch deutlicher wird das Paktieren der Päpste mit den Predigern des demokratischen Naturrechts in dem Falle des heiligen Franziskus. Franziskus, doch wohl beeinflußt von der Ketzerei der Waldenser, bekämpfte sehr heftig die Verkirchlichung der Religion, der er durch Stiftung einer freien Laienreligion am Ende das Wasser abgegraben hätte; aber die klugen Päpste benützten seine Glut und sein Ansehen, um auch diese Bewegung durch Anerkennung

und Vergewaltigung seines neuen Ordens, der zum ersten Male ein Orden der geistig und leiblich Armen war, nach Belieben lenken zu können; nur daß sie es nicht verhindern konnten, daß seine Idee der armen Urkirche unter seinen besten Anhängern lebendig blieb und — wie wir gesehen haben — mächtig weiter wirkte. Noch nicht als politische Schlagworte, eher als religiöse Forderungen tauchten bei den sogenannten Spiritualen unter den Franziskanern schon die Begriffe der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf; und als erst die religiöse Weltanschauung verblaßte, da führte ein nachweisbarer Weg von dem armutseligen Franziskus über indifferente, deistische und gottlose Staatsrechtslehrer hinweg zu der großen französischen Revolution.

Einen anderen Verlauf nahm die Ketzerei des Engländers Wiclif, weil dieser zwar an dem Ideal der armen Urkirche festhielt, aber zunächst nicht die Hebung des Volkswohls im Sinne hatte, sondern im Dienste seiner aristokratischen Regierung die Oberherrschaft des Staates über die Kirche erreichen wollte. Sozial, demokratisch wurde der Wiclifismus erst durch Johannes Hus, eigentlich nicht durch Hus selbst, der als Wiclifist lebte und starb und dessen Eifer — abgesehen von theologischen Fragen — nur seiner Nation galt, nicht dem armen Volke überhaupt; die aristokratischen und konservativen Anhänger des Hus, die Utraquisten, kehrten nur allzubald in den Schoß der Kirche zurück; nur die demokratischen und noch weiter links stehenden Hussiten, die Taboriten, gingen über Wiclif hinaus und nahmen — der Zusammenhang besteht, wenn er auch oft schwer nachzuweisen ist — die radikalen Forderungen der Waldenser und der spiritualen Franziskaner wieder auf. Aus dem Neuen Testamente holten sie sich das christliche Naturrecht der Gleichheit und Freiheit und der Laienkirche, aus dem Alten Testamente fügten sie hinzu — und das wurde furchtbar folgenschwer — das Recht auf Gewalt. Der Kelch wurde durch das Schwert ertrotzt. Wir haben gelernt und werden bald weiter erfahren, wie der Hussitismus nach anfänglichen Erfolgen zwar in Böhmen ausgetilgt wurde, aber im Osten, besonders in Polen, den Grund legte für eine rasche Ausbreitung, beinahe den Sieg, der Reformation, wie auf diesem jungfräulichen Boden der ganz unchristliche Socinianismus festen Fuß fassen und sich wissenschaftlich entwickeln konnte, wie endlich dieser Socinianismus, von der Gegenreformation mit begreiflichem Hasse verfolgt, auch in den freien Niederlanden eine Zuflucht fand und von dort aus, da er immer kühner die Gottheit Christi leugnete, die Gedankenfreiheit der niederländischen Skeptiker, der englischen Deisten und endlich der französischen Enzyklopädisten begründen half. Wir werden erst an einer viel späteren Stelle dieser Geschichte festzustellen haben, daß auch der ver-

Socinianer

meintliche Sieg des gottlosen Naturrechts in der Revolution von 1789 noch nicht sozialistisch war, daß die Folgen des gottlosen Maschinenzeitalters zu Beginn des 19. Jahrhunderts hinzutreten mußten, bevor die Nachfahren des heiligen Franziskus, die Owen, Saint-Simon, Fourier und Proudhon, fast ohne bewußten Zusammenhang mit den Idealen eines Urchristentums den Sozialismus der Gegenwart begründen konnten, daß es also doch ein Mißbrauch des Wortes „sozial“ ist, wenn man die Kirchengeschichte zu einem Teile der Geschichte des Sozialismus macht.

Entdeckung des Naturrechts

Abseits von dem Wege, den kirchenfeindliche Ketzerei zur Revolution nahm, ging die Entwicklung der Renaissance zu dem neuen, der Kirche nur entfremdeten Staatsrecht; zu der Entdeckung der modernen Demokratie, die sich erst spät mit der Entdeckung der Naturgesetze kreuzte. Katholiken wie Machiavelli und Thomas More, Lutheraner und Calvinisten wie Grotius, Locke, Hobbes und Pufendorf führten diese Entdeckung von Stufe zu Stufe; aber diese Männer waren als Staatsrechtslehrer nicht mehr Bekenner einer bestimmten Konfession, einerlei ob sie persönlich gottlos, indifferent oder religiös gestimmt waren. Die Sterne bewegten sich nicht mehr nach dem Willen eines Gottes; die Menschen, auch sie Naturwesen, brauchten sich nicht mehr in ihren Handlungen nach den Vorschriften des Gottes zu richten. Es war vorbei mit der Theokratie, in der Menschenwelt des Staates wie in der übrigen Natur.

Schlechtes Gewissen der Verfolger

Der bewußte Kampf der kirchlichen und weltlichen Behörden gegen den Atheismus setzte erst in der Neuzeit ein, nach der Reformation; also gerade in der Epoche der Kulturgeschichte, in welcher Verfolgungen um des Glaubens willen von dem Gewissen der gebildeten Leute nicht mehr gutgeheißen wurden. Wenn man unter der öffentlichen Meinung, wie billig, nicht den Volksaberglauben versteht, sondern die Meinung der Oberschicht, soweit sie in Schrift und Wort das Volk schon beeinflussen darf, so kann man wohl sagen, daß die Gefahr eines Bekenntnisses zur Toleranz, zum Deismus, endlich zum Atheismus in sehr natürlicher Wechselwirkung gleichzeitig geringer wurde, als diese Lehren von den Behörden ausdrücklich verdammt wurden. Die Angriffe der kirchenfrommen Machthaber steigerten sich, weil diese Bekenntnisse sich immer allgemeiner regten; und die Bekenntnisse gewannen an Boden, weil die Angriffe, mit schlechtem Gewissen unternommen, nicht mehr die alte Kraft hatten. Im Altertum gingen die Verfolgungen gegen den Unglauben (auch die von Christen maßlos übertriebenen Verfolgungen der römischen Kaiser gegen die vermeintlich atheistischen Christen) von einem guten Gewissen aus, weil die Verteidiger des alten Glaubens sich auf nationale oder doch politische Beweggründe berufen konnten; man schritt gegen Menschen ein, die sich

den Sitten des Landes nicht fügen wollten. Das Mittelalter hatte bei seinen viel blutigeren Verfolgungen der Teufelsdiener, der Ketzer und der Hexen, ein noch robusteres Gewissen, weil es nach allgemeinem Volksglauben auf das bißchen irdische Leben gar nicht ankam, weil die Teufelsdiener doch in alle Ewigkeit zu Höllenstrafen verurteilt waren, es also ein verdienstliches Werk war, möglichst viele von ihnen durch Androhung des schrecklichsten zeitlichen Todes vor der ewigen Verdammnis zu bewahren; man halte sich dabei nur vor Augen, daß nach der ehrlichen Anschauung des Mittelalters die Taufe erst eine Vorbedingung der Rettung war, daß nach dieser Anschauung auch spannenlange ungetaufte Embryonen in den Höllenflammen herumkrochen. Das dümmste, beste Gewissen der Kirche äußerte sich in dieser Hinsicht auch darin, daß die Sorge um die Seele des ungetauften Kindes zu ganz neuen juristischen Fiktionen (über die genaue Zeit der Beseelung, über die Fruchtabtreibung) führte. Die doch nur christliche Vorstellung von der Erbsünde und von den für jedes humane Gefühl höchst ungerechten Bestrafungen dieser Sünde eines anderen, ließ den lieben Gott wahrlich nicht einen guten Mann sein.*)

Der Hinweis auf die Kindertaufe und ihren Zusammenhang mit den Dogmen von der Prädestination und der ausschließenden Seligkeit sollte nur ein Beispiel für die mittelalterliche Weltanschauung sein; ich

*) Weil die entscheidende Bedeutung der Kindertaufe für die ewigen Höllenstrafen von Menschenseelen für das Mittelalter so wichtig ist, sei gleich bemerkt, daß die deutsche Reformation in diesem Punkte eher eine Verschlimmerung brachte. Die katholische Kirche hatte sogar geschwankt, ob sie nicht die volkstümliche Phantasie von einer „grünen Wiese“ oder sonst einem neutralen Aufenthaltsort der ungetauften Kinder anerkennen sollte; im 12. Jahrhundert hatte der heilige Bernhard lehren dürfen, daß nur der eigene Wille (also nicht die Erbsünde) zum Höllenfeuer verdammte; und der trotz seiner Jesuitenfeindschaft katholisch gläubige Pascal wird sagen dürfen, unser Gerechtigkeitsgefühl sträube sich gegen die höllische Bestrafung der Kinder für eine Sünde, die 6000 Jahre vor ihrer Geburt begangen worden war. Auch Calvin war nicht unerbittlich für alle ungetauften Kinder. Nur Luther beharrte starr auf dem Grundsatze, den dann das Tridentinische Konzil zum Dogma machte: die Taufe wäre unbedingt notwendig. Auch Luther hatte eben durch seinen Teufelsglauben ein ganz rohes Gewissen gegen die Martern der Kinder. Aber zwei bedeutende Männer des 16. Jahrhunderts, ein Reformator und ein wunderlicher Freigeist, lassen doch erkennen, daß ein gewisser Rationalismus des Gefühls, wenn man die späteren Gegensätze so verbinden darf, dem Wesen der Reformation nicht fremd war und sich auch sogleich mit der Bekämpfung der römischen Kirche regte. Zwingli blieb sich nur selber gleich, da er in der Sünde Adams nichts sah, was uns als Schuld angerechnet werden könnte, und da er, der doch schon 1531 starb, bereits behauptete, was dann erst die Deisten in England und Voltaire in Europa verkündeten: daß der Irrtum keine Strafe verdiente, daß gegen den Irrtum Toleranz geboten wäre. Bekanntlich ging Lälius Socinus, mit seinem Neffen Faustus der Stifter der socinianischen Ketzerei, im Abfall von der orthodoxen Kirche viel weiter als alle Reformatoren; aber die Empörung über die Lehre von der Erbsünde hatte seinen Gedankengang, der freilich von der skeptischen und kirchenfeindlichen, ja im Grunde ganz antichristlichen italienischen Renaissance hergekommen war, sehr stark beeinflußt.

will darum die Rückständigkeit Luthers nicht durch seine Äußerungen belegen und nur noch kurz erwähnen, daß auch hinter Luthers und des Erasmus hitzigem Kampfe über die Willensfreiheit der Gegensatz der Meinungen über die Erbsünde steckte, ja eigentlich schon der künftige Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Orthodoxie und Rationalismus.

Für das schwächere oder schlechtere Gewissen, mit welchem seit der Reformation die schüchterneren und die kühneren Äußerungen des Rationalismus verfolgt wurden, spricht nun ein weiterer Umstand: daß man nämlich der Demokratisierung oder Popularisierung des Unglaubens, daß man den in den Nationalsprachen verfaßten freidenkerischen Schriften entgegentreten wollte. Eine Vergleichung mit der antiken Welt führt da nicht weiter, weil bei den Griechen und Römern zwar nur in der Gemeinsprache geschrieben wurde (die weite Verbreitung des Griechischen bei den römischen Schriftstellern hat einen ganz anderen Charakter als die Herrschaft des Lateinischen im Mittelalter), aber eigentliche Dogmen nicht zu schützen waren und die Kenntnis der Literatur sich überdies ganz anders als später auf eine Oberschicht beschränkte. Im Mittelalter jedoch war im engsten Zusammenhange mit der überragenden Stellung der Kirche und der Theologie das Latein die ausschließliche Sprache der Wissenschaft, wie es die ausschließliche Sprache des Kultus war (die Predigt gehörte nicht zum Kultus, brauchte also nicht als Ausnahme betrachtet zu werden); Pfaffe und Gelehrter waren noch für Eckhart oder seinen deutschen Übersetzer gleichbedeutende Worte; alle Streitigkeiten, auch die über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, wurden lateinisch geführt, in der Sprache der Theologie. Genau genommen war durch viele Jahrhunderte Theologie nicht etwa nur die herrschende, sondern die einzige Wissenschaft; und das Latein wurde in der Praxis für die Sprache Gottes und der Pfaffen gehalten. An das Volk kam Gott in der Gemeinsprache nur in der Predigt und in der Beichte heran; und in beiden wurde die Unerforschlichkeit auch noch durch unverstandene lateinische Sätze festgehalten. Die Kluft zwischen den gelehrten Pfaffen und den Laien schien unüberbrückbar. Da konnte von den kirchlichen und von den weltlichen Machthabern, soweit sie sich überhaupt um Dinge der bloßen Vernunft kümmerten, weit eher ein Auge zugedrückt werden, wenn ein verfrühter Rationalist oder ein noch gefährlicherer Nominalist für Pfaffen und in Pfaffensprache Sätze aufstellte, die logisch (auch die Logik gehörte zu den lateinischen Geheimwissenschaften) zu einem Zweifel an theologischen Wahrheiten führen konnten; wurde doch vielfach die Lehre von der doppelten Wahrheit, der theologischen und der vernünftigen, schon verteidigt.

Volkssprachen

Um die Zeit der Reformation herum waren aber die Gelehrten, auch Nichttheologen, schon gewöhnt, ihre Bücher in den Nationalsprachen abzufassen, in den bis dahin so verachteten Vulgärsprachen. Zuerst in Italien, dann in Frankreich, in England und in Deutschland. Es wäre einer besonderen Untersuchung wert, die psychologischen Gründe dieser Neuerung aufzudecken und den Wechselwirkungen zwischen gelehrt-humanistischer Renaissance und Reformation nachzuspüren. Jedenfalls waren die reformatorischen Schriften um so bedenklicher, je allgemeiner sie sich in der Volkssprache an das Volk wandten. Ja, der umstürzende Einfluß des Gebrauchs der Vulgärsprachen war noch stärker, als die Zeitgenossen dieser Bewegung ahnen konnten.

Die der herrschenden Theologie des Mittelalters völlig entsprechende Philosophie war der idealistische Wortrealismus gewesen; man glaubte an die lateinischen Worte wie an Gottheiten; der mittelalterliche Nominalismus war seit den Tagen der griechischen Philosophie der erste Versuch, einen Unglauben an diese Worte und eine höchst unklar materialistische Weltanschauung auszusprechen; weil das aber nur mit den gleichen Worten der lateinischen Sprache geschehen konnte, drangen die nominalistischen Kühnheiten nicht über die gelehrten Kreise hinaus. Und der gesunde Menschenverstand der Nominalisten konnte niemals ganz frei werden, niemals ganz lebendig, weil er von den Fesseln einer toten Sprache gebunden war, wie ein Mensch auch mit gesunden Beinen nicht frei ausschreiten kann, wenn ihn etwa die Mode zwingt, auf Stelzen zu gehen oder sich der Krücken zu bedienen. Als aber die scholastischen Fragen des Mittelalters in den Gemeinsprachen behandelt wurden, als die termini technici der Theologie und der Philosophie in Worte der Muttersprache übersetzt worden waren, da verloren die Begriffe langsam ihre Unnahbarkeit; sie wurden von den Gelehrten und von klugen Leuten aus dem Volke genauer betrachtet, oft vorurteilslos auf ihren Sinn geprüft und so konnte es kommen, daß nicht nur viele scholastische Begriffe, sondern auch ganze scholastische Probleme vor dem gesunden Menschenverstande der Muttersprache gar nicht bestehen konnten und sich in nichts auflösten. Erst der neuesten Philosophie (seit Hume und Kant) war es vorbehalten, die tiefen und ewigen Probleme der Scholastik (leider auch einige andere dazu) in einer untheologischen Vernunftkritik oder Erkenntniskritik wieder aufzunehmen. Im 17. Jahrhundert und weit ins 18. hinein war die vielgepriesene Vernunft des Rationalismus diese kritische Vernunft nicht gewesen, sondern eben nur der sogenannte gesunde Menschenverstand, der glücklich war, sich den Schlingen und Fesseln der lateinischen Scholastik entwunden zu haben, der sich aber willig den Täuschungen und

Vorspiegelungen der Gemeinsprache hingab. Ich schalte ein, daß Hume und Kant keine Rationalisten mehr waren, daß aber die rationalistische und (in engem Zusammenhange) die mechanistische Weltanschauung kritisch nicht früher völlig besiegt werden konnte, bevor nicht eine Kritik der Sprache den neuen gottlosen Aberglauben an den gesunden Menschenverstand stürzte, den Glauben daran, daß die Welt für den Verstand verständlich sei, den Glauben also an eine Begreiflichkeit oder Begrifflichkeit der Welt; auch diese Kritik der Sprache ist ja, von älteren Vorgängern zu schweigen, schon im 18. Jahrhundert angebahnt worden durch den klaren Locke und durch den unklaren Hamann.

Aus allen diesen Gründen hatte sich die Sachlage zwischen den freien Denkern (um vielfache Gruppen von Eigenbrötlern, Ketzern, Reformatoren, Deisten und Atheisten in einer unbestimmten Bezeichnung zusammenzufassen) und ihren kirchlichen und weltlichen Verfolgern seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts wesentlich verschoben; die Reformation schon hatte viele Millionen Menschen zu Ketzern gemacht und infolge der Reformation wurden Menschen, die sonst nur bescheidene Zweifler geblieben wären, zu Deisten und zu Atheisten; extensiv und intensiv hatte der Unglaube zugenommen. Die Kirche, die im Mittelalter und bis zum Westfälischen Frieden hunderttausend Ketzer und Hexen verbrannt hatte, hätte gewiß nicht gezögert, auch die vielen Millionen Protestanten und die zahllosen freien Denker zu verbrennen; sie ließ es an Versuchen dazu nicht fehlen. Aber die weltlichen Staaten versagten schließlich ihre Hilfe, ohne welche die Kirche machtlos war, weil die Machthaber ihre Staaten doch nicht entvölkern wollten und weil diese weltlichen Männer vielfach — wie gesagt — selbst nicht mehr glaubten und darum bei ihren Verfolgungen ein schlechtes Gewissen hatten. Durch die ketzerischen und dann aufklärerischen Schriften in der Muttersprache war eine bis dahin unbekannte geistige Macht geschaffen worden: die öffentliche Meinung. Diese öffentliche Meinung bekannte sich schon zu Ende des 16. Jahrhunderts zu dem Zugeständnis: um eines falschen Glaubens willen, um eines Irrtums willen dürfte kein Mensch verbrannt oder geächtet werden. Die Ketzermorde und die Religionskriege hörten langsam auf. Nur eine einzige Ausnahme wurde gemacht, von der öffentlichen Meinung sowohl als von der Staatsgewalt. Der Irrtum des Atheismus galt immer noch für ein Verbrechen. Wer das Dasein Gottes leugnete, wurde von der öffentlichen Meinung geächtet, Vanini wurde noch im Jahre 1619 verbrannt.

Atheismus

Hier mag die Stelle sein, wo ich für den Bedeutungswandel des Begriffes Atheismus zusammenfasse, was sonst in einzelnen Erscheinungen über die ganze Untersuchung zerstreut werden mußte. Es ist gut, sich auch

diesen Wandel einmal klarzumachen; auch Schimpfworte haben ihre Schicksale. Ich füge diese Betrachtung über das Wort und eine sprachliche Bemerkung dazu — oder deren zwei — sogar lieber erst hier ein, weil die wissenschaftliche Schreibersitte mir nicht gefällt, die eine Erklärung des Hauptbegriffs als eine Definition an die Spitze der Untersuchung zu stellen befiehlt; die Seelensituation, die den Begriff verstehen lehrt, wird namentlich in einer historischen Darstellung nur langsam geschaffen.

Meine sprachlichen Bemerkungen wollen nur darauf hinweisen, daß die Worte Atheist und Atheismus für unser Sprachgefühl durchaus Fremdworte geblieben sind, wegen ihres erschrecklichen Inhalts nicht Lehnworte geworden sind, also keinen so deutlichen Bedeutungswandel durchgemacht haben, wie selbst ähnlich gelehrte Worte der Gemeinsprache. Die Gemeinsprache besitzt diese Worte nicht; ein Bauer aus dem Schwarzwalde, der allerlei verbotene Bücher gelesen und so das Wort aufgeschnappt hatte, sagte Atheist (zweisilbig). Wo eine geschickte oder ungeschickte Lehnübersetzung für das griechische Wort eintrat, da mußte sie erst in die Gemeinsprache aufgenommen werden, um einen Bedeutungswandel zu erleben. Das alte Abgötter ist wieder völlig verschwunden. Die Umschreibung Gottesleugner (die pedantische Form Gottleugner, die Campe empfiehlt, hat sich nicht durchgesetzt) gehört der Gemeinsprache eigentlich auch nicht an. Wohl aber das Adjektiv gottlos, das denn auch außer seiner strengen Bedeutung eine gemütlichere und fast scherzhafte gewonnen hat (ein gottloser Streich, was einen harmlosen Dummejungenstreich bezeichnen kann). Wie aber viele Zusammensetzungen mit un, wenn sie nicht ad hoc gebildet worden sind, sondern dem Sprachgute angehören, als reine Negationen den Bedeutungswandel des Substantivs oder Adjektivs, das sie negieren, mitgemacht haben (Unbildung, unsittlich), so läßt sich auch bei genauem Zusehen an dem Begriffe Atheismus ein heimlicher und doch sehr starker Bedeutungswandel nachweisen, je nach dem Wandel in der Gottesvorstellung. Es kommt mir hier darauf an, diesen Umstand, nachdem ich ihn oft genug berührt habe, beim Übergang in die neue Zeit der Verfolgungen klar auszusprechen. Natürlich nur in einer fast schematischen Übersicht.

Die antike Welt kannte wohl Götter und auch schon den allgemeinen Gottesbegriff, aber sie hatte noch keine Vorstellung von unseren christlichen Kirchen, Theologien, Dogmen; irgendeine Teilnahme an dem Gottesdienste seiner Stadt oder seines Landes war für den Bürger, der etwas auf seine Respektabilität hielt, selbstverständlich; an Geburt, Heirat und Tod waren religiöse Gebräuche geknüpft wie bei uns; aber einen nüchternen Katechismus über das Wesen und die Eigenschaften des Gottes

gab es nicht, er wurde den Kindern nicht eingebleut. Der Gottesdienst gehörte völlig zur Volkssitte, als einer ihrer Teile. Wer durch seine Unterlassungen oder Handlungen (also auch durch Lehrsätze) gegen diese Sitte verstieß, galt leicht für einen unsittlichen Menschen und setzte sich darum der Mißachtung und wohl auch einigen Verfolgungen aus. Schlug er aber in seiner Lebensweise nicht ganz aus der Art, fügte er sich der religiösen Sitte, so mochte er ungekränkt Behauptungen aufstellen, die direkt oder indirekt das Dasein des Gottes leugneten. Viel mehr noch als in Griechenland waren in Rom, namentlich zur Kaiserzeit, die Männer zahlreich (schließlich die ganze gute Gesellschaft), die ohne Gott doch im Frieden mit der äußerlichen Religion lebten. Der Gott fiel so sehr mit seinem Bilde zusammen, die Religion so sehr mit dem äußerlichen Kulte, daß die Juden und dann auch die Christen, also die Bekenner zu dem einen unsichtbaren Gotte, für Atheisten gehalten wurden. Als nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem die Juden kein Gotteshaus und keine Opferstätte mehr besaßen, schienen sie der antiken Welt vollends gottlos; vielleicht hängt es mit diesem Ereignisse zusammen, daß die Judenchristen eine besondere Religionsgemeinschaft wurden, aber es blieb noch lange dabei, daß sie kein Bild von ihrem Gotte besaßen. Als das Christentum wieder heidnisch wurde, nahm sein Gottesdienst Formen an, die den Römern besser eingeleuchtet hätten. Für die gesamte antike Welt gilt es, daß derjenige schon ein Atheist hieß, der den Polytheismus negierte; erst recht also der Christ, der ein paar Körnchen Weihrauch zu streuen sich weigerte. Das alles wissen wir schon zur Genüge aus der Einleitung dieses Buches (1. Band).

Ketzer

Mit dem Worte Mittelalter zählt man von der Zeit an, in welcher der katholische Glaube gesiegt hatte und zur allgemeinen Volkssitte geworden war; nur darin hatte sich das Verhältnis von Religion und Sitte verschoben, daß der Glaube gewissermaßen der Oberbegriff geworden war, alle Vorstellungen durchdrang und so die Sitte zu einem Teil des Glaubens wurde. Und da dieser Glaube inzwischen in der Theologie eine starre Wissenschaft, im Katechismus ein Gesetz und in der Kirche eine Macht herausgebildet hatte, wäre jeder von Rechts wegen ein Verbrecher gewesen, der auch nur ein Wort aus diesem katholischen Lehrgebäude geleugnet hätte. Weil nun dieser Katechismus in starren Worten feststand, weil die Theologie die einzige Wissenschaft war, weil die Macht der römischen Kirche strenger war als selbst die Macht der römischen Kaiser, darum ist ein eigentlicher Gottesleugner, auch nur ein Zweifler an dem Dasein Gottes durch viele Jahrhunderte gar nicht zu entdecken. Es wäre denn, daß ein Kaiser (Friedrich II.) im politischen Kampfe gegen den römischen

Papst sich zu einer solchen Rebellion gegen den Zeitgeist hätte hinreißen lassen. Erst von diesem 13. Jahrhundert ab regt sich der Aufstand gegen die Verweltlichung der christlichen Kirche und gegen die Verfälschung des Evangeliums in weit ausgebreiteten Ketzereien; nebenbei bemerkt: bis in das 12. Jahrhundert hinein dauert das finstere und höllische Mittelalter der liberalisierenden Geschichtschreibung, von da ab erst beginnt das tüchtige und scheinbar so einheitliche und selbstsichere Mittelalter, das viele von uns mit neidischer Liebe betrachten. Nun scheint es mir für die Wortgeschichte recht bemerkenswert, daß bis zum Ausgange des Mittelalters für die Ketzer der Vorwurf des Atheismus nicht allgemein üblich war. So unvorstellbar war es für diese gläubige Zeit, daß ein Christenmensch (Christ und Mensch wurden fast gleichbedeutend, zuerst im Italienischen) das Dasein des Christengottes leugnen könnte, daß der negative Ausdruck Atheist nur selten gebraucht wurde; fast nur noch historisch für die vorchristlichen Atheisten. Ein positiver Ausdruck stellte sich ein: die Ketzer, weil sie sich nicht zu dem Wortlaute des Katechismus bekannten, waren Anbeter des alten Gottesfeindes, waren Teufelsdiener. Waren also Gläubige des Gegengottes und als solche (was eine ganz andere Negation war) Antichristen. Ganz undenkbar schien es den frommen Kirchenmännern oder wurde doch von ihnen als ganz undenkbar dargestellt, daß ein denkender Mensch überhaupt nichts derart glauben sollte, was im Katechismus stand.

Irrtum nicht strafbar

War im Altertum von den Atheisten nur eine unbestimmte Sitte verneint worden, im Mittelalter von den Ketzern oder Teufelsanbetern ein ganz bestimmtes, in harte Worte gefaßtes Dogma, so gab es seit dem Siege der Reformation zum ersten Male theologischen Anlaß und politische Möglichkeit, an dem Wesen und den Eigenschaften Gottes Kritik zu üben und in der Kritik bis zur Verneinung des Gottesbegriffes, vorerst zur Verneinung eines persönlichen Gottes fortzuschreiten. Wir werden bald sehen, wie sich aus der Bibelkritik des Protestantismus fast logisch der Deismus entwickelte, der nun jedesmal mit dem Schimpfworte Atheismus belegt wurde. Und der große Kampf der Geister setzte mit der Frage ein: ob ein Atheist ein anständiger, d. h. ein sittlicher Mensch sein könnte oder nicht. In diesem Zusammenhange wird man die Bedeutung der Frage deutlich erkennen. Wir haben gesehen, daß Bekämpfer des Teufelsglaubens und andere Freidenker schon ziemlich früh den Grundsatz aufzustellen wagten: der Irrtum oder eine falsche Meinung wäre nicht unrecht, wäre nicht strafbar. Damit war eigentlich schon der Standpunkt des Mittelalters verlassen, der innerlichst auch der Standpunkt des Wortrealismus war; solange das starre Wort des Dogmas und der Glaube an dieses starre Wort bei Gott über die Seligkeit oder Verdammnis eines Menschen ent-

schied, so lange konnte der unvollkommene Lenker der Kirche oder des Staates gar nichts Besseres tun, als daß er den Irrenden als einen Verbrecher behandelte. Hatte nun die falsche Meinung eines Menschen mit seiner Verantwortlichkeit vor dem Gesetze nichts mehr zu schaffen, war der Irrtum nicht mehr unsittlich, konnte der Atheist ein guter Bürger sein, so stand der Glaube nicht mehr über der Sitte, so war man zu der Diesseitigkeit des Altertums zurückgekehrt, das den Glauben der Sitte unterordnete. So mächtig aber war die Geistesarbeit der mittelalterlichen Theologie immerhin gewesen, daß diese Rückkehr zu der naiven Vorstellung des Altertums doch nicht ein einfacher Rückschritt war, sondern zu einer höheren Ansicht führte. Im Altertum wie im Mittelalter hatte es im ganzen und großen einen Widerspruch zwischen Religion und Volkssitte nicht gegeben; nur behauptete im Altertum die Erde oder die Sitte den Vorrang, im Mittelalter der Himmel oder der Glaube. Jetzt klaffte bald der Widerspruch zwischen Glaube und Sitte, zwischen der Lehre und dem Leben, zwischen Wort und Tat oder wie man sonst den Gegensatz benennen mag. Durch die Renaissance in Italien, durch die Reformation im übrigen Europa erfuhr man, zuerst die Staatsmänner und Fürsten, daß man mit der Kritik des Glaubens oder des Wortes politische Geschäfte machen konnte. Durch den Erfolg der Reformation erfuhr man, daß die Befreiung aus den bürgerlichen und geistigen Ketten der Kirche eine Machtfrage war. Luther war nicht verbrannt worden: dieses negative Ereignis war der Anfang einer neuen Zeit. Fürsten und Staatsmänner bekannten sich zu ihrem Vorteile zu der Ketzerei, katholische Könige schlossen Bündnisse mit den Ketzern. Noch galt es für unanständig, gar keine Religion zu haben, aber die Verfolgung und Bestrafung von Ketzern, Zweiflern, Deisten und Atheisten wurde (wenn man etwa von Spanien und einigen Hausländern der Habsburger absieht) mehr und mehr zu einem Akte der Staatsräson, wurde zu einer Frage der Politik, ja oft genug eine Äußerung der Heuchelei. Darum konnte ich von einem schlechten Gewissen der Machthaber gegen die Freidenker sprechen. Die Freidenker waren gewöhnlich, besonders in der ersten Zeit, sehr ernste Bekenner, denen das Martyrium drohte; waren sie nebenbei, besonders später, frivole Schriftsteller, so betraf diese Frivolität mehr die Form ihrer Schriften und das Spielen mit der lange verfemten Erotik als just ihr Bekenntnis zum Unglauben; aber ganz frivol waren die Machthaber, die selber den Glauben verloren hatten und dennoch die Freidenker verfolgten.

Ich habe schon angedeutet, daß in Italien, wo und weil man die römische Kirche nahe betrachten konnte, der Abfall vom Glauben schon vor der Reformation sich in der Oberschicht zu verbreiten anfing, als

Antichristentum, nicht als Reform; frech und aufreizend bei den höchsten Kirchenfürsten, klug und nachwirksam bei einigen Staatsmännern, von denen nur Machiavelli genannt zu werden brauchte. In Frankreich, wo das Zünglein an der Wage lange schwankte, wo aber endlich der Katholizismus Staatsreligion blieb, lagen die Verhältnisse ähnlich wie in Italien, nur daß Hof und Regierung sich ruckweise zum freien Denken bekannten, auch breite Schichten des Bürgerstandes ihren Glauben verloren, bis in der französischen Revolution die Befreiung von der Religion Gesetz wurde, um sofort in die äußerste Intoleranz gegen die Kirche umzuschlagen. In Deutschland war die Erregung tiefer, die Entwicklung stetiger; mit weit geringerer Heuchelei glaubten Fürsten und Staatsmänner, auch Philosophen, an dem Protestantismus als einem verbesserten oder reineren Christentum festhalten zu können, waren da unduldsam gegen die anderen Konfessionen, suchten dort eine Vereinigung im Gemeinsamen, bis Friedrich der Große, der Schüler des französischen Antichristentums, das erste Beispiel eines politischen Fürsten gab, der sich persönlich aus einem jugendlichen Deisten zu dem Atheisten seiner letzten Lebensjahre fortbildete, aber als Regent unbedingte Toleranz gegen Gläubige und Ungläubige lehrte und übte. In England hatte schamlose Klugheit eines Autokraten die Reformation eingeführt um persönlicher Vorteile willen; als dann Revolutionen die Macht der Könige gebrochen hatten, blieb die herrschende Oligarchie dem System der schamlosen Klugheit treu und benützte den anglikanischen Glaubenseifer des Volkes zur politischen oder vielmehr materiellen Ausbeutung der Andersgläubigen; von England war der Sieg des toleranten Freidenkertums ausgegangen; hatte aber schon bei den kleinen Mitläufern des Freidenkertums Haß gegen den Katholizismus mitgespielt, so blieb die englische Staatskirche bis in unsere Zeit hinein wesentlich unduldsam, und das Land der vorurteilslosesten und freiesten Denker wurde das Land, wo die Sitte allgemein so etwas wie Glaubensheuchelei verlangte.

Protestantismus

Bei allen diesen Kulturvölkern des Abendlandes wurde die Kluft zwischen dem alten Glauben und der neuen Sitte offiziell oder von Staats wegen mit der Notbrücke der Heuchelei überdeckt; es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß diese Heuchelei in den protestantischen Ländern ärger war als in den katholischen, daß die volle Freiheit von jedem Glaubenszwang, also auch Toleranz gegen den Atheismus, zum ersten und einzigen Male von einem katholischen Lande ausging, von Frankreich, daß nicht eigentlich der Rationalismus, sondern der Skeptizismus und der Indifferentismus den religiösen Verfolgungen ein Ende machten. Bekannt ist, daß die modernen Formen des Skeptizismus am wirksamsten von Frankreich

aus verbreitet wurden, der überlegenste und gesündeste Skeptizismus durch den Weltmann Montaigne, der logische durch den Philosophen Descartes, der religiöse durch den Kritiker Bayle; der Indifferentismus war nur praktischer Skeptizismus, und daß dieser scheinbar so harmlose, unkriegerische Indifferentismus die Grundlagen des Gottesglaubens am gefährlichsten untergrub, das hat noch im vollen 19. Jahrhundert Gregor XVI., der Vorgänger von Pio Nono, ausdrücklich anerkannt, da er den Indifferentismus als den Verbreiter der Gewissensfreiheit verdammte. Mit dieser Feststellung möchte ich der historischen Fälschung abermals entgegentreten, nach der die Reformation dem Abendlande die Gewissensfreiheit gebracht hätte. Wohl gewann der Rationalismus und mit ihm die sogenannte Vernunftreligion erst auf protestantischem Boden einige Bewegungsfreiheit; aber er gewann sie nur im Kampfe gegen die protestantischen Päpstlein. Wohl brachte es der Protestantismus nicht zu so fürchterlichen Blutbädern wie der Katholizismus sie in den Albigenserschlachtungen, in den Inquisitionsbränden, im Kriege gegen die Niederlande (wo einmal, am 16. Februar 1568, drei Millionen Menschen, nämlich sämtliche Männer, Frauen und Kinder, im Prinzip zum Tode verurteilt wurden), in der Bartholomäusnacht zur größeren Ehre Gottes erreicht hatte; aber die verhältnismäßige Milde oder die geringere Zahl der Opfer verdankt der Protestantismus nur der neuen Zeitstimmung, nicht der Lehre der geistlichen Führer. Auch ihrer schwächeren Macht gegenüber der Staatsgewalt, was wieder mehr historische Gründe hatte als kirchliche. Wie der Protestantismus seine Dogmen, nur mit Verzicht auf neuere Zusätze, der alten katholischen Kirche entlehnt hatte, so entlehnte er ihr den Grundsatz und die Motive der Verfolgungen. Man gestand es nicht ein, aber man nutzte die Erfahrung, daß Verfolgungen zwar vielleicht den christlichen Glaubensmut in den ersten drei Jahrhunderten gestählt hatten, daß aber ganz gewiß in späteren Zeiten, seit Konstantinus, weit verbreitete Ketzereien durch Verfolgungen ausgerottet worden waren, daß der Kampf ums Dasein zwischen den christlichen Sekten oder auch nur zwischen den Herrschaftsgebieten der obersten Bischöfe erfolgreicher gewütet hatte als zwischen wilden Tieren (der Vergleich stammt aus dem 4. Jahrhundert), eben bis zur Ausrottung. Man gestand es wieder nicht ein, daß die Geldgier oder Landhabsucht, die bei der Inquisition eine immer schmählichere Nebenrolle gespielt hatte, auch bei den passiven und aktiven Bekehrungen protestantischer Fürsten mitsprach. Man gestand es aber ein und berief sich mit Stolz darauf, daß zwar nicht die Evangelien, wohl aber das Alte Testament und der heilige Augustinus die blutige Verfolgung der Andersgläubigen predigten. Der Blutdurst der mosaischen Gesetzgebung wandte

sich ja später gegen die Juden selbst, als sogar die Verheiratung eines Juden mit einer Christin mit dem Tode bestraft wurde, von den unzähligen Judenhetzen gar nicht zu reden; doch war die Berufung auf das unzeitgemäße Alte Testament in der Praxis wenigstens mehr eine Besonderheit des englischen Protestantismus und etwa noch einiger Schwarmgeister in Deutschland. Um so allgemeiner durfte man sich auf die mit den Jahren immer härter gewordene Intoleranz des heiligen Augustinus berufen, der als Jüngling ein so gottloses Leben geführt hatte und zuletzt durch seine Lehren von der Verdammnis der Ungetauften, von der Hölle und von der Vorherbestimmung für sich selbst und für seine Nachfolger die schärfsten Waffen der Unduldsamkeit lieferte. Augustinus war es gewesen, der einem der wenigen propagandistischen Worte des Evangeliums (compelle intrare, Lucas 14, 23), das in den apostolischen Zeiten nur den Sinn einer Überredung haben konnte, zuerst den Sinn eines brutalen Zwanges gab und damit die Duldung jedem Gläubigen als Verbrechen gegen Gott auslegte; erst Bayle hat es gewagt, und auch er nur anonym, nach Aufhebung des Edikts von Nantes, dieser Auslegung in einer besonderen Schrift ausdrücklich entgegenzutreten.

Religion von Politik verdrängt

Der Protestantismus beging dann, als endlich die Aufklärung kaum mehr zu unterdrücken war, mehr noch als der Katholizismus das Unrecht, die Prediger der Toleranz in Bausch und Bogen für unsittliche und lasterhafte Menschen zu erklären. Und weil die neue Zeit nicht mehr religiös gerichtet war, sondern im weitesten Sinne politisch, darum wurde den unsittlichen Freidenkern der weitere Vorwurf gemacht, durch ihren Epikurismus die großen Revolutionen in England und in Frankreich beim Volke vorbereitet zu haben. Auf den Gegensatz zwischen Freidenkern und Orthodoxen in der Bewertung der beiden Revolutionen von 1689 und 1789 will ich mit keinem Worte eingehen; sie heißen bei ihren Völkern „glorreich“ und „groß“. Auch nicht auf die Tatsache, daß Zügellosigkeit den beiden Revolutionen vorausging, zumeist bei den Höfen, bei Karl II., bei dem Regenten und bei Ludwig XV.; nur Unwissenheit oder Lüge kann es übersehen, daß zu den Reihen der Freidenker oft die strengsten Charaktere des Zeitalters gehörten. Das Generalisieren ist in der Geschichtschreibung immer ein Fehler. So waren die beiden schriftstellerischen Vorläufer der großen französischen Revolution einander gegensätzlich und feindlich; Voltaire, den man mit mehr Recht vieler menschlicher Gebrechlichkeiten zeihen kann, war doch ein reiner Charakter im Kampfe gegen die Kirche und gegen jede Unduldsamkeit; Rousseau, der einer unchristlichen und dennoch fast aszetischen Moral huldigte, konnte für eine gewisse Unduldsamkeit in Anspruch genommen werden und war wirklich für

die intoleranten Grausamkeiten der Revolution mitverantwortlich. Ich will nur versuchen zu zeigen, wie unter dem gedanklichen Fortschritte des Deismus die religiöse und christliche Orientierung des Staates aufhörte, wie die politische Orientierung stärker und stärker wurde und wie also der Staat, indem die Religion zum Range anderer Einrichtungen oder Waffen hinabsank, wenigstens in negativer Beziehung atheistisch wurde. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß gelegentlich religiöse Strömungen wieder hervorbrachen, bald gefühlsmäßig, bald heuchlerisch.

Und es braucht nicht gesagt zu werden, daß eine solche politische Orientierung starken Staatsmännern schon im Mittelalter nicht fremd war. Im Grunde war ja die Religion selbst im Altertum (auch bei den Juden) national, also politisch. Auch darum zeigen sich im Altertum (und bei den Juden) nur geringe Spuren von dem ungeheuren Kampfe, der im Mittelalter zwischen den politischen und weltlichen Staatsmännern und den ebenso politischen geistlichen Fürsten um die Herrschaft im Staate geführt wurde. Der Sieg der Reformation entschied die weltliche Oberhoheit in den protestantischen Ländern; aber auch in den katholischen war die rein theologische Macht der Kirche gebrochen. Noch gab es ein volles Jahrhundert lang Religionskriege; die Bündnisse zwischen katholischen und protestantischen Mächten hätten aber allein beweisen können, daß diese Kriege um politischer Ziele willen geführt wurden. Der Begründer des Jansenismus, der Bündnisse mit Protestanten als sündhaft verwarf, war eine Ausnahme; er war als ein Reformer religiös fanatisch; die Päpste waren nur noch fanatisch für ihren politischen Einfluß.

Die Beispiele für die politische Benützung religiöser Waffen ließen sich häufen. Ich möchte nur auf Philipp II. von Spanien hinweisen, der doch in der legendarischen Geschichte als stockkatholischer Beschützer der Inquisition fortlebt. Aber wie selbst der antichristliche Kaiser Friedrich II. im 13. Jahrhundert die noch junge Inquisition gegen politische Feinde genützt hatte, so schob auch der katholische König die kirchliche Einrichtung vor, so oft er unter dem Scheine des Rechts Menschen oder Provinzialverfassungen vernichten wollte. Beinahe komisch ist da ein Zug in dem abenteuerlichen Kampfe, den der König gegen seinen gestürzten Minister Antonio Perez führte, seinen Nebenbuhler bei der Fürstin Eboli. Als Perez, der auf der Folter bereits die Liebschaft zugestanden hatte, nach Aragonien entkommen war und sich dort unter den Schutz der noch bestehenden Provinzialfreiheiten stellte, benützte der König seinen persönlichen Streit, um die Provinz durch die Inquisition völlig zu unterwerfen. Der höchste Beamte der Provinz, der Inhaber der Stellung eines Justicia mayor, wurde enthauptet wegen Ungehorsam gegen die Inqui-

sition. Vor diesem geistlichen Tribunal aber wurden dem Perez weder seine erotischen noch seine politischen Verbrechen zum Vorwurfe gemacht, sondern besonders die Äußerung: „Wenn Gottvater es gewagt hätte, mir zu sagen, was der König gesagt hat, ich würde ihm die Nase abgeschnitten haben." Und diese Äußerung wurde nicht als Majestätsbeleidigung, auch nicht als Gotteslästerung verurteilt, sondern als die Ketzerei der Anthropomorphisten und Waldenser. Das Lachen über dieses Beispiel muß aber verstummen, wenn man sich erinnert, daß dieser spanische König die Ketzerverbrennungen, die ihm selbst nur ein weltliches Mittel seiner Politik waren, dem Volke nicht anders als wie eine kirchliche Belustigung darbieten ließ. Stierkampf mit Weihrauch. In Rom selbst war die Inquisition lange nicht so mörderisch, vielleicht weil die Bevölkerung gutmütiger war; das politische Werkzeug von Erpressungen und Nötigungen war sie den Päpsten auch hier. Kein Wunder. Ein politisches Werkzeug war ja dem Papsttum sein eigener Existenzgrund geworden, die Autorität der Kirche. Wirklich theokratisch war die katholische Kirche nur im frühen Mittelalter gewesen, auch da nur unter der Leitung gläubig überzeugter Päpste. Im Kampfe mit der neuen Zeit wurden die Päpste und mit ihnen die Geistlichen demokratisch oder monarchisch oder auch stadtrömisch, je nach Umständen. Die Einheit und Unnachgiebigkeit der katholischen Kirche wurde als ein Grundsatz festgehalten, aber in Wirklichkeit verhandelte man diplomatisch ungleich mit den verschiedenen Regierungen. Die Päpste fügten sich in England der Macht des protestantischen Parlaments, fügten sich in Frankreich der nationalen Besonderheit der gallikanischen Kirche; und je freier vom Dogma der an Wohlstand und Kultur wachsende Mittelstand wurde, je mehr die Regierungen auf ihn Rücksicht nehmen mußten, desto mehr suchte die Kirche ihn für sich zu gewinnen. Als der dritte Stand den Glauben ganz verloren zu haben schien, näherte sich die Kirche mit politischer Klugheit dem vierten Stande. Noch heute haben diese ruckweisen Versuche nicht aufgehört: demokratische Hinneigung zu dem Volke mit theokratischer Despotie zu verbinden.

Zensur

Wie die Religionskriege und die unzähligen Justizmorde der Inquisition erst langsam und dann immer schneller zu Mitteln der weltlichen Politik wurden, so zwar, daß die Staatsmänner sich schließlich scheuten, das Volk durch Entweihung eines so heiligen Werkzeugs zu verwirren — so ging es ungefähr auch mit der milderen Form der Inquisition, mit der Zensur. Auch das Wüten gegen die Schriften anstatt gegen die Schreiber war zuerst eine Schutzwaffe der Kirche; die politische Zensur folgte nach.

Es war nicht die gleiche Entwicklung wie in der römischen Kaiserzeit; aber das Ergebnis der Entwicklung war nahezu das gleiche. Je unwider-

sprochener die Macht der Principes sich ausgebildet hatte, desto heuchlerischer wurden die alten Gesetze gegen die Verächter der Religion zur politischen Verfolgung politischer Gegner der Regierung ausgenützt; und auch das Zensoramt, ursprünglich eine Behörde zur Konservierung des Glaubens und der vom Glauben noch nicht geschiedenen Sitte, verweltlichte, wurde politisiert und diente zur Unterdrückung politischer Parteien. Mit ungleich größerer Härte, ja mit Bestialität übte das kirchliche Imperium tausend Jahre später die Zensur gegen alle Schriften aus, die sich irgendwie gegen das neue Rom aufzulehnen schienen. Auch nachdem das Verbrennen der Ketzer und Hexen nachgelassen hatte, wurde der Freidenker Vanini noch verbrannt, schreckte man den freien Forscher Galilei noch mit Folter und Zensur. Die Päpste, wenn sie sich auch oft demokratisch gebärdeten, hatten durch den Sieg der Reformation erfahren, wie gefährlich einfache Schriften, besonders solche in der Vulgärsprache, durch die neue Erfindung des Buchdrucks werden konnten; man konnte die Reformation als einen Triumph der Flugschrift über die Zensur auffassen.

Nun lag im Grunde eine Welt zwischen den Zielen des Staates und der Kirche, hätte wenigstens liegen sollen; einem ehrlichen Staate konnte nichts gleichgültiger sein als das Dogma, zu welchem sich die Bürger oder Untertanen bekannten; einer ehrlichen Kirche hätte ein Sinken der Fürstenmacht, ein Aufsteigen der Volksfreiheit nur erwünscht sein müssen. Der schlechte Staat und die schlechte Kirche fanden einander aber in einer Ähnlichkeit ihrer Machthaber: beide suchten die Autorität aufrechtzuhalten, die Autorität, die für die katholische Kirche ein Dogma, für den Staat nur eine Bequemlichkeit war. Es war von seiten der Reformatoren die Sünde am Heiligen Geist, daß sie nach der Niederwerfung der kirchlichen Autoritätslehre die staatliche Autoritätspraxis für sich beanspruchten.

Zweiter Abschnitt

Entdeckung der Natur

Wollen wir uns des Abstandes bewußt werden zwischen den Entdeckern der Naturgesetze und den guten, meinetwegen außerordentlichen Köpfen, die sich noch nicht ganz von der christlichen Theologie und der anderen Dämonologie des Mittelalters befreit hatten, so tun wir am besten daran, vor Kopernikus und Bruno die Bilder von Naturforschern zu betrachten, denen es an Kühnheit nicht fehlte und die doch für sich und die Menschheit keine Befreier wurden, weil ihnen der ruhige Mut der

Kritik fehlte. Ich wähle die Bilder von Paracelsus und Cardanus. Auch Bruno fiel mitunter in mittelalterlichen Aberglauben zurück; dann geschah es aber immer gegen seine bessere Überzeugung von der Allmacht der Naturgesetze. Paracelsus und Cardanus waren beide, mit Bruno verglichen, vielfach die besseren Beobachter der Natur, aber der Begriff der Naturgesetze war ihnen noch nicht aufgegangen, und so gehörte der Aberglaube zum Wesen ihres Denkens.

Paracelsus

Dem leidenschaftlichen Heilkünstler Paracelsus *) ist mit einer einzigen Bezeichnung nicht gut beizukommen. Er ist bei Lebzeiten von futterneidischen und gekränkten ärztlichen Kollegen des Atheismus und der Zauberei beschuldigt worden, aber gegen diesen Vorwurf haben ihn schon so gute Christen wie Gottfried Arnold und der alte Brucker verteidigt; sie haben ihn lieber zu den Mystikern oder Enthusiasten gerechnet, und zu ihnen oder zu den Theosophen stellen ihn bis heute die deutschen Geschichtschreiber der Philosophie, Überweg-Heinze und Windelband; dabei wird leicht übersehen, daß er sein Leben der Arzneikunst gewidmet hatte, daneben nur noch der Chemie, insofern sie der Arzneikunst dienen konnte, und daß nur das Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit, nur sein überschüssiges Kraftgefühl ihn dazu verleitete, auch über Gott und die Welt, über Religion und Reformation, seine Meinung auszusprechen. Es ist nicht immer bequem, aber zuletzt immer eine Freude, sich in die ausgedehnte Schriftstellerei dieses ganzen Mannes zu versenken; er hat

*) Der Name hat den Gelehrten viel Kopfzerbrechen gemacht. „Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus de Hohenheim", welchem scheinbaren Schwulst noch ein „Philippus" voranzustehen pflegt. Noch Jacob Grimm stellte in seinem Wörterbuch die Frage: „Woher hatte Paracelsus den Zunamen Bombastus und in welchem Sinn?" Die Frage war lange vorher beantwortet. Der vermeintliche Zuname, der sicherlich nichts mit einem bombastischen Stil zu tun hatte, war sein eigentlicher Familienname. Die Bombaste waren ein schwäbisches Geschlecht, dessen Stammsitz die Burg Hohenheim bei Stuttgart war. Der Vater des Paracelsus scheint ein uneheliches Kind gewesen zu sein, nannte sich aber trotzdem, als er sich in der Schweiz niedergelassen hatte, Wilhelm Bombast von Hohenheim; seinen Sohn ließ er aus Verehrung für den in Botanik und Chemie ausgezeichneten Schüler des Aristoteles Theophrastus taufen; unklar ist, ob der andere Taufname Aureolus auf einem Mißverständnisse beruht oder einen ganz unbekannten Zusammenhang hat; in einer alten Quelle, die Wilhelm Bombast gekannt haben mochte, stand vor dem Namen des Theophrastus das rätselhafte Beiwort aureolus. Den Namen Paracelsus, der geblieben ist, hat der Sohn sich selbst gegeben, aber ganz gewiß nicht in dem Sinne: er stelle sich über den berühmten Arzt Celsus; es ist nach der Sitte der Zeit ein Versuch, den Namen Hohenheim ins Lateinische zu übersetzen; Paracelsus war kein starker Lateiner und hatte eine ausgesprochene Neigung, die Vorsilbe para anzuwenden. In der Latinisierung deutscher Namen sind schlimmere Verstöße vorgekommen. Ganz falsch ist die Vermutung, der Vater habe eigentlich „Höhener" oder „Höchener" geheißen und paracelsus sei eine Steigerung von „hoch"; erstens bewirkt das griechische παρα keine Steigerung (wie etwa das lateinische „per"), zweitens aber hat Albrecht von Haller sich geirrt, da er die Legende von dem Namen Höhener aufbrachte.

außer zahlreichen kleineren und größeren Büchern über innere Medizin, Chirurgie und Arzneikunde mehr als 200 Flugschriften über Zeitfragen geschrieben, die bis zur Gegenwart noch nicht alle gedruckt sind, obgleich es früher und später viele Paracelsisten gab. Dabei war er nichts weniger als ein Literat und dennoch ein Meister der Sprache; man darf niemals vergessen, daß er beinahe sein Leben lang ein unbehauster Landfahrer war, nur selten über einen Arbeitsraum und über eine Bibliothek verfügte, überdies vom Morgen bis zum Abend sich im Dienste seiner Kranken aufrieb, daß er fast immer erst in später Nachtstunde, bald hungernd, bald nach festlichen Gelagen dazu kam, was er nicht lassen konnte: in fliegender Hast seine Gedanken niederzuschreiben oder einem seiner Schüler und Jünger zu diktieren. Daher die Ungepflegtheit, fast hätte ich gesagt Unsauberkeit vieler seiner Ausbrüche; wo aber sein Herz mit ihm durchging, in medizinischen wie in theologischen Streitschriften, da erhebt sich sein Stil mitunter zu einer barbarischen Schönheit, die kaum hinter der von Luther zurückbleibt. Da redet sein Dämon aus ihm. Es wäre also wieder nicht ganz richtig, wenn ich ihn mit einem anderen Schlagworte den besten deutschen Renaissancemenschen zuzählen wollte; er war zwar in Basel mit einigen Humanisten befreundet, stand aber ihren Idealen schroff gegenüber: das war ja gerade seine entscheidende Leistung in der Medizin, daß die berühmten Ärzte des Altertums für ihn keine Autoritäten mehr waren, daß er von den alten Skribenten nichts lernen zu können erklärte; aber wenn man von der Abhängigkeit absieht, in welcher die Männer des Rinascimento zu den Griechen und Römern aufblickten, waren ihre höchsten Ziele auch die des Paralcelsus: die vorurteilslose Entdeckung einer neuen Welt, eines neuen Menschen. Von den Humanisten der klassischen Renaissance trennte ihn sein unliterarisches Wesen; mit den Forschern der Hochrenaissance war er innig verbunden. Aus unbestechlichen Augen betrachtete er den gesunden und den kranken Menschenleib, wie Machiavelli den gesunden und den kranken Staatsorganismus, nur daß er kein Künstler war wie Machiavelli; formlos, meinetwegen auch aufschneiderisch, beinahe wie Cardanus, doch auch eine so starke und freie Persönlichkeit. Man braucht übrigens darum keinen Gegensatz zu konstruieren zwischen den Männern der früheren Renaissance, die an die Stelle der Autorität der christlichen Theologie die Autorität der heidnischen Dichter und Philosophen stellten, und den Forschern der Hochrenaissance, die in voller Freiheit die Wissenschaft vom Menschen und von der Natur zu begründen glaubten; auch der erste Schritt, der von einer göttlichen Autorität zu menschlichen Autoritäten, war ein Schritt in die Freiheit gewesen.

Was Paracelsus für die Geistesbefreiung auf den Gebieten der Arzneikunst und der Chemie geleistet hat, darüber maße ich mir ein eigenes Urteil nicht an; ich muß mich bescheiden, das Ergebnis der Untersuchungen von August Hirsch anzuführen: der Paracelsismus sei nur eine Episode in der Geschichte der Medizin gewesen; nicht ein Messias der neueren Heilkunde konnte der geistvolle Kopf werden, der durch sein System den wissenschaftlichen Boden verlassen habe; wohl aber habe Paracelsus durch seine Kritik der herrschenden Medizin, durch Einführung neuer Heilmittel, durch Vereinfachung der Rezepte und Verbesserung der Apothekenküche den ganzen Stand aufgerüttelt und eine spätere Reform vorbereitet. Was ich diesem sehr zurückhaltenden Lobe doch hinzufügen darf, das betrifft einen Umstand, den der Fachmann für Medizingeschichte kaum wahrnehmen konnte. August Hirsch redet die Sprache vom Ende des 19. Jahrhunderts, wenn er von Paracelsus behauptet, er habe den wissenschaftlichen Boden der Medizin aufgegeben; es war gar nichts aufzugeben, denn der angeblich wissenschaftliche Betrieb des Mittelalters war in allen vier Fakultäten gleich scholastisch, beruhte gleich sehr auf einer logikalischen Bearbeitung der Autoritäten; was geschrieben war, das sollte über Therapie ebenso entscheiden wie über Rechtsfragen und über das Seelenheil; nicht einmal die Verachtung, die Paracelsus so oft gegen die Anatomie aussprach, darf ihm gerechterweise zum Vorwurfe gemacht werden, weil das, was zu seiner Zeit für Anatomie ausgegeben wurde, eben auch nur unverifiziertes, nachgesprochenes, eigentlich schon lange überholtes Geschwätz war; das Werk des Vesal, das die Anatomie entscheidend reformierte, erschien erst nach dem Tode des Paracelsus. Wir werden erst nach 100 Jahren alle deutlich wahrnehmen, was meine Sprachkritik mich schon heute erkennen läßt, daß jede Zeit ihre eigene Sprache für den Ausdruck der Wahrheit hält, daß man also am Ende des 19. Jahrhunderts nur wieder einmal irrtümlich glaubte, durch naturwissenschaftliche Exaktheit sich auf wissenschaftlichen Boden zu stellen, genau so, wie Paracelsus im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts irrtümlich glaubte, seine Sprache wäre der Ausdruck der Wahrheit, in der neuplatonischen Naturphilosophie der Zeit wären die Arkana des Menschengeistes und des Menschenleibes verborgen. Es ist richtig: Paracelsus mußte sich irren, wenn er seine eigene Naturwissenschaft, sein eigenes Buch „Paragranum" zu verstehen glaubte, was man so verstehen nennt; doch ganz genau ebenso irren wir heute, wenn wir die vermeintlich so klaren Begriffe und Sätze unserer exakten Naturwissenschaft, der Naturphilosophie von heute, zu verstehen glauben. Lehrer und Schüler glauben heute zu wissen, was sie sich unter Stoff, Bewegung, Atomgewicht usw. vor-

stellen; genau ebenso glaubten Paracelsus und seine Schüler sich bei Makrokosmus und Mikrokosmus, bei Astrum, Archeus, Quintessenz, bei der sichtbaren, siderischen und göttlichen Welt etwas zu denken. Aber auch um die stofflichen Urbestandteile, die heute noch so genannten Elemente, steht es nicht anders; die heutigen Bahnbrecher sind stolz auf ihr Besserwissen, daß nämlich unsere soundsoviel Elemente nur vorläufige Annahmen sind, daß neue Entdeckungen die Zahl unaufhörlich ändern können und die wissenschaftliche Hoffnung auf die Entdeckung oder Errechnung eines Urelements bestehen bleibt; ganz ebenso redete Paracelsus von den drei Stoffen Salz, Schwefel und Quecksilber, und war sich doch bewußt, diese Namen nur symbolisch oder bildlich zu gebrauchen. Wie auch die alten Griechen schon ihre vier Elemente, und was drum und dran hing, bildlich verstanden. Jedes Zeitalter hat das gute Gewissen, seine eigene wissenschaftliche Sprache verständlich zu finden; weder die Scholastiker noch die heutigen Exakten waren oder sind sich klar darüber, daß sie wortabergläubisch sind; bei Paracelsus kommt nur dazu, daß er, wie jeder wissenschaftliche Rebell, für die neuen Ahnungen eine neue Sprache bildete und darum leichter in den Verdacht gerät, sich selbst nicht verstanden zu haben, als diejenigen, die sich mit der ererbten Sprache begnügen.

Wieder einmal war da ein Rebell groß in der Negation des Alten und klein in der Aufstellung neuer Gesetze. Als Arzt war Paracelsus ein Wohltäter der Menschheit durch seine Kritik der herrschenden widernatürlichen „Arzney“ (Heilkunde) dadurch, daß er die Erfahrung und das Examen der Natur in den ärztlichen Beruf führen wollte („Die Kranken sollen des Arztes Bücher sein“); dadurch, daß er die kanonischen Schriften der Schule ins Feuer warf, wie Luther die Bannbulle des Papstes; mit einem erstaunlichen ärztlichen Instinkt hat er Forderungen aufgestellt, die an die jetzige Asepsis, an die suggestive Behandlung hysterischer Leiden, an die Abhängigkeit der Chirurgie von der Diagnose erinnern; und was er über die Geschäftspraktiken zwischen Ärzten und Apothekern vorträgt, könnte „in diesem Jahre“ geschrieben und gedruckt sein. Trotz alledem hat auch Paracelsus den Teufel nur mit Beelzebub ausgetrieben, den alten Aberglauben mit einem neuen. Er glaubt an sein eigenes Wortsystem. Er lacht über die abgeschmackten Fabeln der Astrologie, glaubt jedoch fest an andere siderische Einflüsse; er verbrennt die galenischen und arabischen Bücher, ist aber überzeugt davon, daß der liebe Gott gegen jede Krankheit ein spezifisches Heilmittel geschaffen und durch die äußere Gestalt des Kristalls oder der Pflanze, durch die Ähnlichkeit mit dem erkrankten Organ, die spezifische Heilkraft angedeutet habe. Er sieht

zuerst, daß der menschliche Körper ein chemisches Laboratorium sei, in welchem der Stoffwechsel vor sich gehe, doch er ist weit davon entfernt, an jedem Unsinn der Alchemie zu zweifeln; er führt durch seine Spagirik *) wahrscheinlich wertvolle metallische Heilmittel in die verrotteten Apotheken seiner Zeit ein, doch er glaubt blind an die von Gott eingesetzte Heilkraft der Metalle. Er neigt auch da zur Übertreibung. „Gesegnet das Arkanum, das im Gift ist."

Uns geht eigentlich nur die Stellung des Paracelsus zur Religion etwas an. Und da muß einmal gesagt werden, daß er zwar den Vorwurf des Atheismus nicht verdiente, daß er ein Unchrist war, aber doch fromm auf eigene Faust. Ein Indifferentist wie Erasmus gegenüber den Streitigkeiten seiner Zeit, aber niemals ein Spötter; eher ein Gottsucher, d. h. ein Mensch, der das höhere Wesen, das seinem Gottesbegriffe entsprochen hätte, in keiner Konfession vorfand. In dem Buch „Paragranum" tritt uns ein Faust entgegen, kein Zweifler, vielmehr ein mystischer Eigenbrötler. Zum Bilde von Goethes Faust hat denn auch Paracelsus mehr als einen Zug geliefert; wir wissen aus „Dichtung und Wahrheit" so genau, wie wir uns eben auf das treue Gedächtnis Goethes verlassen können, daß der noch nicht Zwanzigjährige, aus Leipzig krank zurückgekehrt, unter dem Einflusse der pietistischen Klettenberg sich mit knabenhafter Gründlichkeit alchemistischen Studien hingab und eifrig in den Schriften des Paracelsus, doch auch seiner Vorgänger und Nachfolger, zu lesen liebte; die wunderbare Heilung durch ein geheimnisvolles Salz trug dazu bei, ihn Magie und Kabbalistik ernst nehmen zu lassen. Er war so eifrig bei der Sache, daß er mit Fräulein von Klettenberg um die Wette alchemistische Küchenexperimente anstellte und so als Jüngling ein kleiner Laborant wurde, und wenn nicht den Stein der Weisen oder das Lebenselixier, so doch die verschollene Naturphilosophie der Paracelsisten wiederzufinden hoffte. Namentlich in die Sprache dieser Hexenküchenmeister lebte sich Goethe damals vollkommen ein.

Über ein theosophisches Buch von Welling, durch welches er erst auf Paracelsus hingewiesen worden war, macht Goethe (im 8. Buche von Dichtung und Wahrheit) eine Bemerkung von ausbündiger Weisheit

---

*) Das Wort „Spagirik" scheint von Paracelsus selbst geprägt worden zu sein (?), eine grausame Verschweißung zweier griechischer Worte, die ungefähr Trennen und Vereinigen bedeuten konnten; also eine Nominaldefinition der damals anhebenden Wissenschaft der Chemie der Metalle. Das künstlich geformte Wort hat nicht so viel Glück gehabt wie das Wort „Gas", das sein später Schüler van Helmont in die Chemie einführte; immerhin bezeichnete an die 100 Jahre lang spagirische Heilkunde etwa den Grundsatz der chemischen Ärzte im Gegensatze zu dem der mittelalterlichen (der galenisch-arabischen); heute ist das Wort kaum mehr in alten Büchern aufzufinden.

und sprachkritischer Ironie. „Auch so blieb das Buch noch dunkel und unverständlich genug, außer daß man sich zuletzt in eine gewisse Terminologie hineinstudierte, und indem man mit derselben nach eigenem Belieben gebarte, etwas, wo nicht zu verstehen, doch wenigstens zu sagen glaubte.“ Es würde in der Vorstellung, die wir uns so von der Hexenküche des jungen Goethe machen können, ein hübscher Umstand fehlen, erführen wir nicht, daß auch Goethes Mutter an dem Treiben teilnahm. Die Frau Rat mag sich wohl schwerer als ihr Sohn an die krause Terminologie des Paracelsus gewöhnt haben.

Wir dürfen uns von des Paracelsus christelnder Sprache, die die seiner Zeit war, nicht verführen lassen, ihn für einen guten Christen zu halten; noch weniger davon, daß er im Schoße der katholischen Kirche, die er ausdrücklich niemals verlassen hatte, auch starb. Er trug eben die Tracht seiner Zeit mit einer gewissen Großspurigkeit, so oft er in Amt und Würden saß, sonst, als Landfahrer, liederlich genug. Daß er für die vielen wunderbaren Heilungen, die ihm gelangen, Gott allein die Ehre gab, war nicht viel mehr als eine Redensart. Überall verlangt er von dem wahren Arzte nicht Religion, sondern Heilkunst und Liebe für die armen Kranken; Gewissenhaftigkeit im Beruf sei wichtiger als „in der Mette stehen“; sein soziales Empfinden — das übrigens erstaunlich modern anmutet — leitet er gleichmäßig von der christlichen wie von der heidnischen, natürlichen Liebe ab. In anderem Zusammenhange wäre viel darüber zu sagen, wie er — um die Zeit des Bauernkriegs — die Vererbung des Reichtums auf Müßiggänger mißbilligte, wie er Arme und Reiche durch eine unzerbrechliche Kette verbinden wollte, wäre noch mehr zu sagen über die bis dahin unerhörte Güte, die er den Geisteskranken entgegenbrachte.

Religion des Paracelsus

Nun hätte man annehmen sollen, daß der Mann, der den Kampf gegen die medizinische Fakultät auf sich nahm, der die Zeremonien der römischen Kirche geringschätzte, ein Anhänger Luthers hätte werden müssen, als welcher den Kampf gegen die theologische Fakultät durchführte. Das hätte man um so eher annehmen müssen, als es ein Kreis von Protestanten oder doch Reformierten war, der seine Berufung an die Universität von Basel durchsetzte. Doch Paracelsus kümmerte sich in Basel wenig um die Calvinisten, legte in Zürich den Predigten Zwinglis keine Bedeutung bei und redete von Luther ziemlich von oben herunter. Seine Feinde nannten ihn den Luther unter den Ärzten; er antwortete (im Paragranum): „Ich bin Theophrastus und mehr als die, denen ihr mich vergleicht.“ Und ein andermal (in dem Entwurfe zu einer Vorrede, die er nachher so nicht drucken ließ): „Ich soll nur Lutherus sein? Ich werd ihm und euch zu arbeiten geben. Denn er soll mir nicht ein Rinken (Schnalle,

Riemen) auftun an meinen Schuhen.“ Und noch gröber und selbstbewußter im Gespräch: er wundere sich, daß die Schriften Luthers und Zwinglis mit solchem Beifall aufgenommen werden, „so es doch eitel Bacchantenwerk sei. Wenn er anfing zu schreiben, wollte er sie und den Papst erst recht in die Schul führen.“

Diese letzte Äußerung, die von seinem treulosen Schüler Oporinus, dem gelehrten Buchdrucker, überliefert ist, gibt uns vielleicht einen Wink, wie Paracelsus trotz seiner Verachtung aller Religionsstreitigkeiten doch für eine kurze Zeit dazu kam, sich einzumischen und „anfing zu schreiben“.

Sein Ehrgeiz und das Bewußtsein seiner geistigen Überlegenheit war nicht gering. Als er nun, von den Medizinern und den Juristen aus seiner Stellung und aus Basel vertrieben, wieder zu einem armen Landfahrer geworden war, im Appenzeller Lande als Armeleutdoktor lebte und dort neben der leiblichen Not auch die geistige seiner Kranken kennen lernte, als er erfuhr, welche Angst um das Seelenheil die Katzbalgereien der sogenannten Reformatoren bei den Frommen verursachten, da mochte es ihn reizen, mit einem eisernen Besen dazwischenzufahren und den Theologen die Meinung eines freien Menschen gegenüberzustellen. *) In der

*) Er nennt sich auf den Titeln dieser religiösen Flugschriften bald einen Professor, bald einen Doktor der Heiligen Schrift. Es ist kaum anzunehmen, es ist sogar sehr unwahrscheinlich, daß er von einer theologischen Fakultät zum Doktor promoviert worden sei. Er hat sich also den Titel ohne Berechtigung entweder selbst verliehen oder doch gefallen lassen. Eine arge Geschmacklosigkeit für das Urteil unserer Zeit, die aber dem rücksichtslosen Renaissancemenschen gar nicht übel zu Gesichte steht. Ich erwähne die Kleinigkeit auch nur, weil sie immerhin einen Fingerzeig geben könnte für die Beantwortung einer anderen Streitfrage: ob Paracelsus am Ende gar nicht einmal Dr. med. gewesen sei. Ich brauche nicht erst zu versichern, daß ich auch dieser Frage nicht als Pharisäer gegenüberstehe; auch Hippokrates war nicht Dr. med., nannte sich freilich auch nicht so, wie Paracelsus in Briefen, Eingaben, Widmungen und Vorreden. Auf die Verdächtigung, man wisse nicht, wo er Doktor geworden sei, scheint er mir ausweichend zu antworten und einmal sogar zuzugestehen, daß er nicht aus den hohen Schulen seiner Gegner komme. Der angemaßte theologische Doktor spricht gegen ihn. Dagegen ist die andere Verdächtigung seiner Basler Kollegen ganz grundlos, die nämlich, er habe seine Vorträge in deutscher Sprache gehalten, weil er der lateinischen Sprache nicht mächtig war. Eine offenbare Lüge. Paracelsus war kein Meister des lateinischen Stils, sprach und schrieb aber die Gelehrtensprache der Zeit nicht schlechter als die Mehrzahl der Herren. Er war sich klar bewußt, daß er in deutscher Sprache schrieb und dozierte, weil die neuen Sachen, die er vorbrachte, in den alten Worten der toten Sprache nicht so gut auszudrücken waren. Auch setzte er seinen Stolz darein, einst der große deutsche Arzt zu heißen wie Avicenna der große arabische Arzt hieß. Mit berechtigtem Selbstbewußtsein rühmt er sich, daß seine Feinde ihn darum verachten: „daß ich allein bin, daß ich neu bin, daß ich deutsch bin.“ So gebührt ihm und nicht erst dem Thomasius der Ruhm, die deutsche Sprache in Hochschulvorlesungen eingeführt zu haben, wobei nicht zu übersehen ist, daß zuerst in Italien, dann in Frankreich es immer die Befreier des Geistes waren, die ihre neuen Gedanken in der Muttersprache, in der Volkssprache vortrugen, trotzdem ihr Bekenntnis zum Rinascimento sie eigentlich zur Sprache Ciceros verpflichtete.

Schweiz waren durch die Niederlage der Zwinglianer die Römischen wieder obenauf gekommen (1531); Paracelsus sah weit in die Zukunft voraus: wie die Gewalt des Papstes ausgereutet werden wird, wie aber auch die Ausreuter enden werden. „Das Vorige war nichts, weniger ist das Jetzige.“ Ein andermal redet er über die „Sekten mit dem Deckmäntli des Evangeliums“ noch verächtlicher: sie scheinen ihm „vier Paar Hosen eines Tuchs“ (es wäre möglich, daß Swift den Vergleich der vier Konfessionen mit veränderten Trachten im „Märchen von der Tonne“ hier entlehnt habe); und wieder einmal ihre Anhänger: „in der Hundsketten gebunden“. Den gefährlichsten Feind sieht er bald im Papste, bald in Luther. Das Papsttum ist und bleibt ihm Teufelswerk, er hält nichts von den Kirchenversammlungen und von den Mönchen, den Almosenfressern, nichts von den abergläubischen Zeremonien und den Heiligen, nichts vom Gottesdienste; doch kaum weniger heftig wendet er sich gegen die Theologie Luthers. Noch ist ihm die Bibel das Wort Gottes, aber für dessen Auslegung verlangt er volle Gewissensfreiheit. Ungefähr drei Jahre lang scheint Paracelsus, der zum Landfahrer heruntergekommene Professor der Medizin, den Traum geträumt zu haben, er könnte mit seinen bäuerlichen Freunden und Genossen eine neue Sekte stiften, so ungefähr einen Bund freidenkerischer Gottesfreunde. Was ihn dann (um 1534) erwachen ließ, was ihn zu seinem ärztlichen Berufe zurückbrachte, das ist nicht mit Sicherheit zu erkennen; wahrscheinlich hatte der rastlose Mann zwischen seinen theologischen Flugschriften sein medizinisches Hauptwerk vollendet, die „Große Wundarztney“, vielleicht wurde er nach dem Tode seines Vaters (1534) nach Kärnten berufen, wo er dessen Tätigkeit als Bergwerkschemiker weiterführen sollte.

Lang fesselte ihn die bürgerliche Beschäftigung nicht. Wieder nahm er sein ärztliches Wanderleben auf, seit dem Frühling 1538, und hörte zu schreiben nicht auf, obgleich ihm fast immer die Druckerlaubnis versagt blieb. Durch die „Große Wundarztney“ war sein Ruhm gefestigt worden und er hatte wieder gute Einnahmen; er brauchte die Natur, seine einzige Lehrerin, nicht mehr mit eigenen Füßen zu treten, konnte wieder auf einem Reitpferde reisen, wie stets mit dem ritterlichen Schwerte umgürtet, in dessen hohlem Knauf er seine berufenen oder berüchtigten Laudanumpillen mit sich führte. Er wurde wieder an das Krankenbett vornehmer oder reicher Leute berufen; wir finden ihn in den Hauptstädten Bayerns und der österreichischen Kronländer. Zuletzt in Salzburg. Hier stirbt er nach sehr kurzer Krankheit, am 24. September 1541, in einem Wirtshause. Daß er eines gewaltsamen Todes gestorben sei, scheint eine der vielen Legenden zu sein, die sich um den abenteuerlichen Mann gebildet haben.

Die katholische Kirche hat aus der Tatsache, daß Paracelsus in geweihtem Boden begraben wurde, den Schluß ziehen wollen, er sei reuig in ihren Schoß zurückgekehrt; sie ist den Beweis dafür schuldig geblieben. Die Eingangsworte seines letzten Willens sind für diese Frage unwesentlich, weil sie formelhaft sind, überdies eher evangelisch als katholisch. Er ist aus der Kirche nur nicht ausgetreten; ihm waren die jenseitigen Dinge zu gleichgültig; er stand fest auf der diesseitigen Erde. „Ein Jeglicher tue seine Augen auf, daß er hie auf Erden selig werd, denn was hie nit den Anfang nimmt, dasselbig ist versaumet." Sein trotziger Wahlspruch, den er lateinisch oder deutsch über oder unter seine Bildnisse zu setzen pflegte, ist wahrscheinlich nur die Äußerung seines vermessenen Individualismus, kann aber auch als Auflehnung gegen irgendwelche jenseitige Macht gedeutet werden. „Alterius non sit, qui suus esse potest."

„Eines andern Knecht soll niemand sein,
Der für sich bleiben kann allein."

Paracelsus büßt an unserer Liebe wahrlich nichts ein dadurch, daß er sich durch diesen Trotz seine Karriere verpfuscht hat, wie man jetzt sagen würde. Er, der in Armut und Hunger seine Jugend verbracht hatte, bei Tannzapfen aufgewachsen war, verschmähte es zeitlebens, bei einer wissenschaftlichen oder religiösen Partei unterzukriechen, um des elendes Geldes willen; er war in Einsiedeln nicht mit Feigen und Weizenbrot auferzogen worden, aber mit Käs, Milch und Haberbrot; doch zeitlebens, obgleich er inzwischen mit leichtem Sinne bedeutende Summen eingenommen und ausgegeben hatte, griff er wieder zum Wanderstabe und ging ins Elend, so oft man ihn zwingen wollte, sich unterzuordnen. Ich habe schon erwähnt, daß er die Stelle eines Stadtarztes und Professors in Basel der Verwendung von Humanisten und Reformatoren verdankte und daß er dafür weder den Humanisten noch den Reformatoren nach dem Munde redete. Der medizinischen Fakultät von Basel fügte er sich nicht und die Apotheker brachte er besonders gegen sich auf, weil er sie beschuldigte, „heimlich Pakt und Geding mit etlichen Professoren und Ärzten zu haben". Der Rat der Stadt schützte ihn, solange er nur die alten Ärzte gegen sich hatte, um seines wachsenden Rufes und um seiner blühenden Grobheit willen. Als er aber, er, der arme Kranke immer umsonst behandelt und wohl auch unterstützt hatte, einmal von einem reichen Domherrn um das ausbedungene Honorar geprellt wurde und als seine Klage von böswilligen Richtern abgewiesen wurde, da wehrte er sich in einem Flugblatte gegen die Rechtsbeugung; er nahm den Kampf ums Recht in wildem Selbstgefühl ebenso schneidig auf wie bald darauf in den schon angeführten

Flugblättern den Kampf um die evangelische Wahrheit; die Juristen waren es schließlich, die ihn aus Basel vertrieben, die ihn — so scheint es — auf eine Insel des Pilatussees verbannt hatten, wo nach der Sage die Leiche des Gottesmörders Pontius Pilatus grausig umging.

Cardanus oder Cardano

Ein ebensowenig ganz und völlig von jedem Aberglauben freier Aufklärer ist der etwas spätere Forscher in den Geheimnissen der Natur, dessen Bild jetzt folgen soll. Hieronymus Cardanus wäre in diesem Zusammenhange nicht zu übergehen, einerlei, ob man ihn allgemein als den typischen Vertreter des italienischen 16. Jahrhunderts oder als die besondere und im Guten und Bösen ausgezeichnete Persönlichkeit, die er auch für seine Zeit war, betrachten will.

Als Vertreter dieser Spätrenaissance könnte man ihn, im Gegensatze zu dem englischen und französischen Deismus, der ungefähr hundert Jahre nach Cardanus einsetzte, einen abergläubischen Atheisten nennen. Die Stellungnahme gegenüber den letzten Fragen ist mehr als unsicher, ist eigentlich ein ganz unwürdiges Schwanken zwischen den neuen Ideen, die man für die Ideen des Platon hielt, und der alten Methode des Aristoteles; man wird es mir nicht leicht zugeben, aber es ist doch so: als ob heutzutage ein Naturwissenschaftler die panpsychistische Weltanschauung, um nur diese zu nennen, durch den Gedankengang des eben erst überwundenen Materialismus beweisen wollte. Alle diese starken Geister oder auch Künstler des 16. Jahrhunderts sind in philosophischer Hinsicht, und in moralischer dazu, entzückende Kindsköpfe, Stürmer und Dränger eines haltlosen Geschlechts. Agrippa ebenso wie Telesio, Cellini ebenso wie Cardanus. Sie haben sich mehr oder weniger bewußt der damals modernen Bewegung angeschlossen, die sich platonisch nannte und in Wahrheit neuplatonisch war, aber sie sind noch außerstande, sich von der Scholastik der Aristoteliker zu befreien. Will man sich diese Gesellschaft lieber in einem karikiert satirischen Bilde vorstellen als in einem abstrakt historischen Überblick, so lese man des Bruno Komödie „Der Lichtzieher" (il Candelajo), die wenige Jahre nach dem Tode des Cardanus zu Paris erschien.

Persönlich war Cardanus allerdings ein toller Christ. Seine Selbstbiographie, die oft mit der von Rousseau verglichen worden ist, war für seine robusten Zeitgenossen nicht so zynisch, wie sie uns erscheint; ich glaube nicht, daß Cardanus anders oder gar noch schlimmer gewesen sei, als er sich schildert; seine eigene Zeichnung genügt allen Ansprüchen unserer kränklich gewissenhaften Zeit. Cardanus (ungefähr 1501 zu Pavia geboren und 1576 zu Rom gestorben; der Streit über beide Daten interessiert mich ganz und gar nicht) war seines Zeichens ein Arzt; die Kriege in

Oberitalien und wohl auch seine heftige Naturanlage verhinderten eine feste Anstellung bei einer der italienischen Universitäten. Als praktischer Arzt hätte er ein gutes Auskommen gefunden, wenn er nicht ein leidenschaftlicher Spieler gewesen wäre und mitunter mehr als sein Vermögen am Spieltische verloren hätte. Höchst unglücklich waren seine häuslichen Verhältnisse; sein älterer Sohn wurde als Mörder der eigenen Frau hingerichtet, der jüngere Sohn scheint ein ausgemachter Lump gewesen zu sein. Cardanus selbst hatte sein Leben lang mit Geldnot zu kämpfen; kein Zweifel, daß er manche seiner zahlreichen Bücher nur der kleinen Einnahme wegen schrieb; die meisten sind unordentlich abgefaßt, manche nur Kompilationen. Dennoch war Cardanus ein Schriftsteller von Geblüt; was er in diesen schriftstellerischen Improvisationen aus sich herausgebraust hat, bietet oft die wertvollsten Beiträge zur Kenntnis der Zeit, und in seinen besten Schriften hat er uns etwas zu sagen. Ganz abgesehen davon, daß sein Name in der Geschichte, der strengsten aller Wissenschaften, fortlebt, durch die Cardanische Formel, d. h. die Lösung der kubischen Gleichung, deren Beweis er selbständig fand, wenn auch die Formel selbst von Tartaglia, ja schon vorher gefunden worden war. Sogar in der Geschichte der Mechanik lebt der Name dieses Universalgenies durch den noch heute auf jedem Schiffe üblichen Cardanischen Ring fort.

Was aber sein Verhältnis zur Religion betrifft, so dürfen wir uns weder darauf berufen, daß er in der katholischen Kirche und sogar als ein Pensionär des Papstes starb, noch auch darauf, daß alle Atheistenriecher der späteren Zeit ihn zu einem Atheisten gemacht haben. Wir wissen beides: daß im 16. Jahrhundert nur ein zum Märtyrertode entschlossener Mann das Dasein Gottes hätte offen leugnen dürfen und daß der Vorwurf des Atheismus schließlich jeden denkenden Menschen traf, der in irgendeinem Punkte von der Lehre des Katechismus abwich. Wir müssen uns also an die richtig oder doch unbefangen gedeuteten Worte des Mannes selbst halten.

Der Atheismus des Cardanus wäre so gut wie bewiesen, wenn er wirklich im vertrauten Kreise (im Widerspruch zu seinen ostensibeln Schriften) die Unsterblichkeit der Seele geleugnet hätte; er soll nämlich für seine Freunde ein Buch über die Sterblichkeit der Seele verfaßt haben; und sein zur Schau bestimmtes Buch über deren Unsterblichkeit enthält wunderlich mystische Vorstellungen von einer einzigen Allseele, die sich den Menschen und Tieren mitteile, so daß die Annahme nahelag, Cardanus habe zwischen der Seele des Menschen und der des Tiers keinen wesentlichen Unterschied gemacht. Diese Leugnung der Unsterblichkeit wäre viel wichtiger als eine gelegentliche Redensart in seiner Selbstbiographie, er wäre

nicht sonderlich fromm gewesen (parum pius); wichtiger als die Behauptung, er hätte eine sehr ansehnliche und lockende Berufung nach Dänemark (der berühmte, natürlich auch von der Inquisition verfolgte Arzt und Anatom Vesalius hatte sie ihm verschafft) unter anderen Gründen darum abgelehnt, weil er aus der katholischen Kirche nicht austreten wollte. Zu den anderen Gründen gehörte auch das nordische Klima und sicherlich auch das Mißtrauen des Italieners in eine regelmäßige Bezahlung seines Gehalts. Der Spieler Cardanus war geizig und mißtrauisch.

Nativität von Jesus Christus

Was ihm von kirchlicher Seite besonders übelgenommen wurde, war eine Tatsache: er hatte sich vermessen, dem Heilande selbst die astrologische Nativität zu stellen. Zu diesem Punkte hat der gelehrte Naudäus, der den Cardanus gegen den giftigen Philologen Julius Cäsar Scaliger verteidigte, schon im 17. Jahrhundert nachgewiesen, daß Cardanus durchaus nicht der erste war, der die vermeintlichen Gesetze der Astrologie auf das Leben Jesu anwandte. Noch unter Leo X. war die Nativität Christi wieder einmal ausgearbeitet worden, zu Bologna, allerdings zum größten Ärgernis bei den Mönchen. Ein Sternkundiger aus Kalabrien hatte unter anderen bedenklichen Sätzen auch den folgenden vorgeschlagen: es sei nicht unziemlich, sich Christus nach der elementarischen Zusammensetzung seines Körpers als den Sternen unterworfen vorzustellen und seine Herkunft, seine Schicksale, soweit sie den Körper betrafen, insbesondere die gewaltsame Art seines Todes, aus den Sternen zu verkünden. Ich möchte dazu bemerken, daß eine solche Anwendung der Astrologie auf den Gottmenschen — wenn der Einfluß der Konstellationen überhaupt für eine Wissenschaft gehalten wird — nicht einmal eine Ketzerei zu sein braucht, daß aber aus ihr ein Beweis des Atheismus erst recht nicht erbracht werden kann. Hatte Gott es zugelassen, daß sein eingeborener Sohn dürstete und den schmachvollen Tod eines Sklaven starb, so konnte er es auch zulassen, daß die Schicksale dieses Sohnes wie die der Könige und Päpste von den Gestirnen abhängig waren. Die Theologie hat sich noch mit ganz anderen Phantasien abgefunden als die Astrologie eine war.

Cardanus muß freilich das Bewußtsein gehabt haben, daß die Aufstellung eines Horoskops oder einer Nativität Jesu Christi denn doch den Vorstellungen der Kirche widersprach; er hätte sonst, als er die Sache endlich in seinem Kommentar zum Ptolemäus (II, p. 369) im Jahre 1555 veröffentlichte, nicht zu versichern brauchen: er wäre seit mehr als zwanzig Jahren im Besitze der astrologischen Rechnung und hätte sie nur aus Rücksicht auf die Religion nicht ans Licht zu bringen gewagt. Ich will versuchen, die zehn Bestimmungen dieses Horoskops hier so wiederzugeben, daß sie auch denjenigen verständlich sind, die sich niemals in die verrückte

Wissenschaft der Astrologie vertieft haben; will nur vorher bemerken, daß Cardanus dem ganzen Gebäude dieser Wissenschaft einen gewissen Zwang auferlegen mußte, um das Horoskop auf den Lebenslauf und den Charakter Jesu Christi deuten zu können. Die Grundlage jedes Horoskops, die zwölf „Häuser“ der Ekliptik, bezogen sich ja, wie heute noch die dunklen Sprüche aller Wahrsagerei, auf die gemeinen Wünsche gewöhnlicher Menschen: auf Glück und Reichtum, auf Leben und Gesundheit, auf Liebe und Ehe; da war von vornherein Gewalt anzuwenden, um das Horoskop des Heilands auf Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Glauben, Einfalt und Barmherzigkeit zu stellen. Eine andere Gewaltsamkeit astronomischer Art war zu der Behauptung nötig, eine ähnliche Konstellation, wie sie bei der Geburt Christi zu beobachten gewesen, würde erst nach vierzig Jahrhunderten wiederkehren; eigentlich doch ein zu enger Zeitraum für eine so einzige Persönlichkeit. Die zehn Punkte des cardanischen Horoskops sind aber die folgenden:

1. Eine gewisse Konjunktion der Wage und des Widders (mit Hinweglassung astrologischer Einzelheiten) ergibt, daß das Christentum genau 6030 Jahre nach Erschaffung der Welt dauern werde; es ist bekannt, daß die Dauer der christlichen Ära von verschiedenen alten und neuen Gelehrten verschieden errechnet wurde; der Kirchenvater Lactantius begnügte sich seltsamerweise (in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts) mit einer knappen Frist von 500 Jahren.

2. Der Stern der Magier war ein Komet, der zu der Geburt Christi erschien.

3. Der Planet Jupiter bedeutet Sanftmut, Beredsamkeit und Weisheit; darum begann der Heiland in seinem zwölften Jahre seine Religionsgespräche mit den Rabbinen.

4. Spica im Sternbilde der Jungfrau weist auf Kenntnis der Zukunft hin; und Jesus Christus ward ein Prophet.

5. Die Konstellation lehrt, daß Jesus einen Augenblick vor der Mitternacht geboren wurde.

6. Die Stellung des Wendekreises bei der Geburt bezeichnet eine starke Anlage, der Welt ein neues Gesetz zu bringen.

7. Der Stern Hercules, dem Planeten Mars ähnlich, verkündet die Kämpfe und Leiden der Märtyrer und Bekenner, auch die Kämpfe der geistlichen Ritterorden.

8. Eine besondere Konjunktion des Jupiter und Saturn im Zeichen des Krebses deutet auf einen öffentlichen und schmachvollen Tod.

9. Nach der Konstellation der Sonne mußte auf diesen Tod unsterblicher Ruhm folgen.

10. Das Verhältnis des Planeten Merkur zur Sonne versichert Witz und Klugheit. „Dieses sind die außerordentlichen und seltenen Zeichen der Nativität, durch deren beinahe göttliches Zusammentreffen ein Bild so wunderbarer Werke vorher angezeigt wurde, die von der ewigen Ordnung der Dinge gestaltet waren."

Ich brauche für meine Leser nicht erst zu bemerken, daß alle Astrologen entweder betrogene Betrüger oder einfach gelehrte Betrüger waren, und daß in diesem besonderen Falle jede auch nur scheinwissenschaftliche Unterlage für ein Horoskop fehlte, weil doch eine ernsthafte Geschichtswissenschaft nicht einmal das Jahr, geschweige denn den Monat, den Tag und die Stunde von Christi Geburt zu bestimmen vermochte. Ich brauche noch weniger zu bemerken, daß das Horoskop (wie alle solche Rechnungen) auf Jesus Christus nicht besser gepaßt hätte als auf alle anderen Menschen, die zu gleicher Stunde mit dem Heiland geboren wurden. Vielleicht ist aber der Hinweis doch nicht überflüssig, daß die Herleitung der Eigenschaften und Schicksale Jesu Christi aus den Gesetzen der Astrologie doch gröblich gegen die Glaubenssätze verstieß, die alles aus dem ewigen Willen Gottes geschehen ließen. Auf alle Fälle gehörte wie immer bei den rückwärtsschauenden Horoskopen ein mühsamer Scharfsinn dazu, die Tatsachen oder Meinungen der Überlieferung mit der Scheinwissenschaft der Astrologie in Übereinstimmung zu bringen.

Es sei auch erwähnt, daß noch Vanini, in manchen Kühnheiten und manchen Einbildungen der Naturphilosophie ein Schüler des Cardanus, dessen Horoskop Jesu Christi ausführlich vorträgt. In seinem „Amphitheater", wie so vieles in diesem Buche, mit geheuchelter Rechtgläubigkeit und mit heimlicher Bosheit. Vanini hat recht gut gewußt, daß die bloße Aufstellung eines solchen Horoskops den Erlöser zu einem Menschen machte, zu einem Geschöpfe des in den Sternen geschriebenen Fatums; er läßt es darum an gehäuften Worten schlecht gespielter Entrüstung nicht fehlen gegen den schändlichen Cardanus (inquinatissimum scriptorem), nachdem er ihn schmunzelnd ausgeschrieben hat. Man erinnere sich, daß der ganze Unfug der Astrologie damals für die feineren Geister schon seit hundert Jahren erledigt war, aber an Fürstenhöfen und bei einflußreichen Leuten immer noch blühte, daß Vanini zu den klarsten und feinsten Köpfen nicht gehörte, daß die endgültige Vernichtung der astrologischen Wahrsagerei, die Trennung der astrologischen Träumerei von der astronomischen Wissenschaft erst durch den kritischen Geist Bayles vollzogen wurde.

Atheismus des Cardanus

Richtig ist es, daß Cardanus kein eifriger Verteidiger des Christentums war, was freilich nicht einmal seines Amtes gewesen wäre. Im

11. Buche seines Werkes de Subtilitate gibt er eines der unzähligen Religionsgespräche, die vorher und nachher beliebt waren und die besonders den Inhalt der sagenhaften Schrift de Tribus Impostoribus ausgemacht haben sollten. Juden, Christen und Mohammedaner unterhalten sich da über die Gründe ihres Glaubens, nicht ganz so menschlich schön wie in Lessings „Nathan", aber doch mit einer gewissen Freiheit; übrigens beteiligen sich bei Cardanus auch Heiden an dem Streite. Cardanus ließ (wenigstens in der ersten Ausgabe) die Frage offen, welche von den Parteien den Sieg davongetragen hätte, und diese Zurückhaltung trug ihm schon die Beschuldigung ein, er wäre ein Atheist gewesen.*)

Lessing

Ich könnte es mir bei der Untersuchung dieses Religionsgespräches leicht machen, weil kein Geringerer als Lessing, freilich der junge Lessing, eine „Rettung" des Cardanus geschrieben hat. Aber es wird noch etwas zu sagen übrigbleiben. Der junge Lessing nimmt sofort eine Fechterstellung ein, auf dem festen Boden des christlichen Glaubens. So soll es wenigstens scheinen. Denn die eigentliche Meinung Lessings ist der der Naturreligion des „Nathan" erstaunlich nahe. Er zeigt gegenüber der orthodoxen Verdammung, die er auf katholische Unduldsamkeit zurückführt, daß Cardanus das Christentum mit allen guten Gründen verteidigt, daß er die anderen Religionen sogar viel schwächer verteidigt habe. Schon mit seiner ganzen dramatischen Lebhaftigkeit gibt Lessing nun eine Probe, wie es Cardanus hätte besser machen können. Merkwürdig genug, daß der künftige Dichter des „Nathan" am Heidentum achtlos vorübergeht und nur Juden, Christen und Mohammedaner streiten läßt. Dem Advokaten des Judentums, namentlich aber dem des Mohammed werden glänzende Verteidigungsreden in den Mund gelegt. Mit stärkerem Rechte als Cardanus hätte also Lessing der Christenfeindschaft beschuldigt werden können, trotz seiner erbaulichen Einleitung. Ihm ist es offenbar darum zu tun, zu beweisen, daß Cardanus der Naturreligion (Cardanus selbst spricht nur von Naturphilosophie) gehuldigt habe; daß das ursprüngliche Christentum dieser Naturreligion entsprach, brauchte ja um das Jahr 1750 selbst in Deutschland nicht mehr gesagt zu werden. Was die Kirche aus diesem ursprünglichen Christentum gemacht hatte, das wird in der Rede des Mohammedaners kühn und scharf kritisiert. Das Wort „Glaube" wird mit erstaunlicher Überlegenheit abgelehnt. „Dieses (Gott und die Unsterblichkeit der Seele) glauben wir, oder vielmehr, damit ich auch

*) Der schon erwähnte Scaliger war ein Todfeind des Cardanus; man darf dennoch das Urteil nicht unbeachtet lassen, das er aus genauer Sachkenntnis über ihn fällte: in vielen Dingen allem Menschenwissen überlegen, in anderen unvernünftiger als ein Kind. Für Scaliger blieb Cardano immer ein Averroist, also ein deistischer Unchrist.

Eure entheiligten Worte nicht brauche, davon sind wir überzeugt und sonst von nichts.“ Erst nach diesem freidenkerischen Bekenntnisse kehrt Lessing zu seinem Vorsatze zurück, zu der Rettung des Cardanus. Er kümmert sich nicht um die übrigen Beschuldigungen und hält sich nur mit philologischer Gelehrsamkeit an die Stelle, an welcher Cardanus das Religionsgespräch mit dem Satze beschließt: „Wir wollen das alles dem Zufall des Sieges überlassen und zu anderen Dingen übergehen.“ (Eigentlich: der freien Entscheidung der Siegesgöttin, arbitrio victoriae.) Lessing weist zweierlei nach: daß bei dem Zitate gewöhnlich ein Zwischensatz fortgelassen werde, daß also „das alles“ sich nicht auf die Religion, sondern auf den Krieg zwischen den Türken und den christlichen Völkern beziehe; sodann aber, daß Cardanus die gefährliche Stelle in späteren Ausgaben (jedenfalls schon in der von 1560) getilgt habe. Lessings beide Gründe scheinen einander zu widersprechen, meines Erachtens wenigstens.

Zunächst muß Lessing selbst zugeben, daß die Formel der späteren Ausgaben („alle diese religiösen Fragen gehen die Philosophen wenig an, für die ich dieses Buch schreibe“) noch mehr Anstoß erregen könnte als die getilgte. Er übersetzt allerdings dann Philosoph mit „Naturforscher“ und glaubt damit den Verdacht zu beseitigen, Cardanus habe die Religion einen Gegenstand genannt, der die Philosophie nichts angehe. Ich erlaube mir die von Lessing für möglich erklärte Deutung der verbesserten Stelle für die richtige nicht zu halten. Der wilde Cardanus ist mit Vorwürfen wegen der ersten Fassung geärgert worden. Doch ich kann nicht weitergehen, bevor ich nicht auch Lessings Deutung dieser ersten Fassung besprochen habe.

Mein Latein ist gegen das des gelehrten Lessing sehr mangelhaft. Da aber das Latein des Cardanus selbst, wie Lessing einmal sagt, sehr schlecht ist, so entscheidet über den Sinn vielleicht doch weniger die Syntax des Originals als die Vorurteilslosigkeit des Lesers. Ich wage es, mich hier vorurteilsloser als Lessing zu nennen, weil ich keine Rettung des Cardanus schreiben will. Ich meine nur, in dem schlechten Latein des Cardanus könnte sich „his“ („das alles“) recht gut mit Übergehung der letzten Zeile auf das Vorhergehende beziehen. Und auch, wenn Lessings Philologie im Rechte ist, lese ich etwa folgenden ketzerischen Gedankengang: „Doch jetzt wird nicht mehr mit Gründen, sondern mit Waffen gekämpft, und die stärkeren Bataillone siegen gewöhnlich über die stärkeren Gründe. Also will ich das alles, die religiösen und die politischen Fragen, dem Zufall des Sieges überlassen usw.“ Gerade die vollzogene Änderung bestärkt mich noch in dieser Auffassung. Hätte Cardanus nur den Schlachtensieg der Türken dem Zufall des Glückes überantworten wollen, so brauchte

er nur mit einem Worte oder mit einer Silbe den Sinn etwas unzweideutiger zu erklären, als es in der ersten Ausgabe geschehen war, und die liebe Seele hätte Ruh' gehabt.

Aber der wilde Cardanus — ich kehre zu meiner Bemerkung zurück — hatte sich über die Ketzerrichter geärgert; und da man ihn zwingen wollte, den Satz zurückzunehmen, gab er in der Form nach, um es in der Sache nur noch schlimmer zu machen. Er hatte gesagt: „Sache des Zufalls, welche Religion für die beste erklärt wird." Er sagte jetzt (ich denke an die Worte von Lessings Eventualübersetzung): „Was geht den Philosophen das abergläubische Zeug an."

Lessing verspricht in den ersten Worten seiner Schrift, von einer Rettung des ganzen Cardanus abzusehen. Just der ganze Cardanus aber kann die Christenfeindlichkeit des Religionsgesprächs nur wahrscheinlicher machen. Dieser Mann steht wahrlich außerhalb der Kirche. Er leugnet, was zwar nicht der theoretischen Theologie, aber jeder praktischen Religion zugrunde liegt, den anthropozentrischen Standpunkt, also die Meinung, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen sei, daß also z. B. die Formen der Tiere nicht um der Tiere, sondern um des Menschen willen gebildet seien. Der Höcker des Kamels sei für das Kamel entstanden und dann erst vom Menschen zu seinem Vorteile benützt worden.

Freigeisterei

Je genauer die Schicksale Jesu Christi von den Propheten des Alten Testaments vorausgesagt wären, desto bestimmter müßte man annehmen, die Prophezeiungen wären erst nach ihrer Erfüllung niedergeschrieben worden. Nicht nur in solchen Ansätzen zu einer kindlich kecken Bibelkritik finden sich starke Regungen des späteren Deismus. Cardanus spricht von Gott ungefähr wie der Pantheist Bruno als von dem unermeßlichen Ganzen, als von der Vollkommenheit; aber er gesteht, weder das Wesen noch den Namen dieser Macht zu kennen. Er ist immer kurz angebunden, wenn er von Gott zu sprechen sich verpflichtet fühlt.

Die merkwürdige Prophezeiung, daß etwa das Jahr 1800 dem Christentum eine große Revolution bringen werde, ist schon erwähnt worden.

Über die Unsterblichkeit der Seele äußert er sich an verschiedenen Stellen verschieden. Er „distinguiert" natürlich mit seinen Zeitgenossen und mit seinen Vorgängern zwischen der Lebenskraft oder der vegetativen Seele (anima) und dem Verstande oder der denkenden Seele (mens). Die Lebenskraft dauere noch einige Zeit nach dem Tode fort; er gibt darüber wilde Übertreibungen zum besten: man habe Jünglinge, die unbärtig gestorben waren, nachher mit langen Bärten aufgefunden. Aber diese Fortdauer der anima währe nur einige Jahre. Unsterblichkeit komme allein der niemals alternden, immer sich vervollkommnenden mens zu;

aber diese Unsterblichkeit scheint bei ihm (wie 200 Jahre später bei Goethe) eher ein Wunsch oder eine Sehnsucht zu sein als eine auf Beweisen gegründete Überzeugung.

Der Egoismus sei das einzige Motiv der Handlungen der Menschen. Was sie tun, tun sie für sich und nicht für andere, einerlei, ob sie gut oder böse erscheinen.

Er bekennt sich zu einem beinahe antiken, wenn man will nicht unchristlichen, sicherlich aber ganz unkirchlichen Pessimismus. Unser Leben sei von so vielen Übeln bedrängt, daß das Nichtsein dem Dasein vorzuziehen sei. „Wenn irgendein Gott mir nach meinem Tode die Wahl gäbe, in einen Mutterleib zurückzukehren und in den glücklichsten Verhältnissen noch einmal auf die Welt zu kommen, so würde ich wahrhaftig ablehnen.“ Zwischen einem glücklichen Menschen und einem Narren, der glücklich zu sein g l a u b t, bestehe fast gar kein Unterschied. (Ich darf nicht unbemerkt lassen, daß Cardanus als alter Mann sich mit dem Leben aussöhnte; vielleicht nur, weil seine furchtbare Leidenschaftlichkeit, die Quelle seiner schlimmsten Schmerzen, sich gemildert hatte, schwerlich weil er sich der Phrase unterworfen hatte. Aus dieser Zeit stammen optimistische Äußerungen und auch solche Sätze, die vermittelnd an die Resignation englischer Deisten gemahnen: alles sei zum Besten, wenn man es allgemein betrachte, in bezug auf das Ganze. Um solcher Sprüchlein willen wird Cardanus von Leibniz in der Theodizee, im § 254 sehr gerühmt; er sei bei allen seinen Fehlern ein großer Mann gewesen, ohne diese Fehler wäre er unvergleichlich. Und Leibniz fügt fromm hinzu: „Es ist keine Kleinigkeit, wenn man mit Gott und der Welt zufrieden ist.“ Aber man kann unmöglich viel von Cardanus gelesen haben, wenn man nicht zugibt, daß er in der Zeit seiner besten Kraft Unzufriedenheit, Menschenverachtung, Pessimismus gelehrt habe.) Der Gedanke an den Selbstmord war ihm geläufig; in seinem Zeitalter und in seinem Lande hielt er den Rat für nützlich, auch die beste Schüssel abzulehnen, wenn sie von einem Unbekannten angeboten würde; und einmal versteigt er sich zu dem Satze: „Wäre dem Menschen eine Lebensdauer von 500 oder 600 Jahren gegeben, alle Welt würde sich aus Verzweiflung umbringen.“

Andere Äußerungen lassen nur indirekt auf eine ketzerische Gottlosigkeit schließen. So wenn er (trotz seinen alchemistischen Neigungen) die Umwandlung eines Elements in ein anderes leugnet; denn diese Leugnung widerspricht nicht nur einem Hauptdogma des Christentums, der Eucharistie, und den meisten Wundern, sondern genau genommen auch der Annahme, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe; weil ja die

Ewigkeit oder Unveränderlichkeit der Materie von jeher als unverträglich mit dem Schöpfungsgedanken angesehen wurde.

Cardanus und Faust

Wir stecken mit Cardanus ganz in dem chaotisch gärenden 16. Jahrhundert. Die Renaissance hat ihren mehr idealen Zug nach griechischer Kunst und Poesie fallen lassen und nur die Abneigung gegen das Christentum beibehalten und verstärkt; dazu ist die Weltlichkeit, die schon im 14. Jahrhundert die christliche Weltflucht abzulösen begann, zu einer unerhört geilen Weltbrunst geworden. Die Modernen von damals wollten noch ganz anders genießen als die Modernen von heute, mit einem ganz anderen Kraftgefühl. Schon war die Naturbeherrschung, zu der die Naturwissenschaft noch nicht ausreichte, als ein Programm aufgestellt. Und weil eben die Physik die Mittel zur Naturbeherrschung noch nicht liefert, soll Samiel helfen, ich möchte sagen: die unterirdische Metaphysik. Faust war ein Zeitgenosse des Agrippa, ein etwas älterer Zeitgenosse des Cardanus. Diese Leute wollten lieber an den Teufel glauben als an Gott und erhofften neue Genüsse und Genußmittel von der Astrologie, der Magie, der Zauberei. Wo so hervorragende Geister wie Reuchlin und Paracelsus tief in wüstesten Aberglauben versanken, da kann uns ein abergläubischer Atheismus bei so tollen Köpfen wie Agrippa und Cardanus nicht wundern. Aber Cardanus ist von diesen beiden im Erleben und im Denken der Stärkere. Im Guten wie im Bösen. Ich glaube nicht fehlzugehen mit der Behauptung, daß die Psychiatrie heute einem Manne wie Cardanus im Notfalle Perversität und moral insanity zubilligen würde; aus seiner Selbstbiographie erfahren wir, daß er zuerst impotent, dann in geschlechtlicher Beziehung zügellos war; die Art, wie er seelischen Schmerz durch körperliche Selbstpeinigungen zu besiegen suchte, ist entschieden krankhaft und erinnert an Masochismus; was er ernsthaft über die Macht der Ärzte, ungestraft morden zu können, vorbringt, zeugt von einer bedenklichen Richtung der Phantasie; auch scheinen ja seine beiden Söhne erblich belastet gewesen zu sein. Einerlei, mag der tolle Christ Cardanus den guten und frommen Bürger an den Sünder Faust erinnern, auch die Ähnlichkeit mit dem freien Denker Faust fehlt nicht. Der arme Teufel, der Buch auf Buch herausgibt, um für Weib und Kinder Brot zu schaffen und Geld für seine Spielerleidenschaft, wirft in der Not der Stunde alle möglichen Stoffe in die Masse, fremde und eigene, besinnungslos wie der ebenso tolle Cellini beim Gusse seines Perseus verfuhr; so kann es kommen, daß wir ganze Bogen von Cardanus mit Kopfschütteln oder gar mit Widerwillen lesen, um dann plötzlich gefesselt zu werden. Wie aus den verrückten alchemistischen Schriften der Zeit mitunter die Ahnungen einer neuen Wissenschaft hervorblitzen.

Es ist ein neuer Subjektivismus, wenn Cardanus lehrt, die eigene Schätzung oder Meinung sei die Regentin der menschlichen Dinge. Es ist Sprachkritik, wenn er mit bewußtem Nominalismus die Natur ein Wesen der Einbildung nennt, einen leeren Wortschall; und ist doch mehr als geistreich, wenn er sagt: „Die Unwissenheit läßt uns nur Ähnlichkeiten sehen, erst die Wissenschaft zeigt uns die Unterschiede.“ Auch der Grundgedanke Rousseaus, daß nämlich der Mensch um so schlechter werde, je gebildeter und aufgeklärter er sei, findet sich schon bei Cardanus.

Der wirkliche Entdecker der unbeugsamen Naturgesetzlichkeit ist aber nicht unter den Geheimnisforschern zu suchen; dem physikalischen Aberglauben konnte nur diejenige Arbeit ein Ende machen, die wir jetzt exakte Forschung nennen.

Kopernikus

Wenn es ein bloßer Zufall wäre, daß die alte Lehre von der Erde als dem ruhenden Mittelpunkte der Welt just in der gärenden Zeit der Reformation preisgegeben wurde, dann hätte dieser Zufall allerdings sehr viel zur Geistesbefreiung der Menschheit beigetragen. Es war aber kein Zufall. Die Entdeckung, daß die Erde sich um die Sonne bewege, daß der Kreislauf der Sonne um die Erde eine optische Täuschung sei, diese Entdeckung hätte keine religiöse Erregung hervorgerufen, wenn sie im Altertum oder im frühen Mittelalter gemacht worden wäre. Oft genug hatte man die neue Wahrheit geahnt oder erraten. Jetzt war die Erregung da und wurde zur Ursache, daß ein bedeutender Mann seine erstaunliche Arbeitskraft der Untersuchung dieser einen Frage widmete. Nikolaus Kopernikus (geb. 1473, gest. 1543) hat die Tat getan, die um ihrer Folgen willen wie eine fachmännische Riesenarbeit erscheint, die aber vielleicht noch mehr für die Charaktergröße als für die Geistesgröße des Täters Zeugnis ablegt. Als „wissenschaftliche“ Leistung steht das Werk Newtons turmhoch über dem Werke des Kopernikus, und doch war die Tat der Befreiung schon von Kopernikus getan. Sein Buch über die Umläufe der Gestirne erschien bekanntlich erst unmittelbar vor seinem Tode; man darf aber seine Erklärung wörtlich nehmen, daß er viermal neun Jahre an dem Gebäude der neuen Lehre gearbeitet habe. Kopernikus mußte wissen, daß er es mit der frivol blutgierigen Inquisition zu tun haben würde. Darum hielt er seine Handschrift so lange zurück, darum versuchte er es schließlich, sich durch eine Widmung an den Papst zu schützen; übrigens trug er seine Neuerung tapfer vor; die Vorrede, die die Erdbewegung als eine bloße Hypothese hinstellt, ist nicht aus seiner Feder. Das Werk blieb zunächst unbehelligt. Erst nach dem Tridentinum fand die Gegenreformation den Mut, das Buch des Kopernikus auf den Index zu setzen, bei Gelegenheit des Prozesses, der dem Galilei

gemacht wurde. Beinahe 150 Jahre lang blieb das Buch dann allen guten Katholiken verboten.

Bewegung der Erde

Die Gefährlichkeit oder Ketzerei des kopernikanischen Weltsystems schien zunächst nur darin zu bestehen, daß es den Erzählungen der Bibel und den Behauptungen der Kirche widersprach. Im Alten Testamente stand ausdrücklich zu lesen, daß die Sonne sich für gewöhnlich um die Erde drehte und nur ausnahmsweise, durch ein göttliches Wunder nämlich, in ihrem Laufe innehielt; dazu behauptete die Kirche, es gäbe keine Antipoden, unbekümmert darum, daß die Erdumsegler bereits diese Antipoden besuchten. An dem kopernikanischen System war also den beschränkten Zeitgenossen eigentlich nur das anstößig, daß es mit Gottes Wort und mit den Lehren der Kirche nicht stimmen wollte. Die erste Verdammung, die von 1616, stützte sich nicht einmal auf diesen Widerspruch; denn nicht die Lehren des Kopernikus an sich wurden verurteilt, sondern eigentlich nur der Umstand, daß sie populär geworden wären (jam divulgari). Die größte Revolution der Geister, die aber das Buch „de Revolutionibus orbium coelestium" hervorrufen sollte, die Entdeckung der Naturnotwendigkeit und Gesetzlichkeit in den Bahnen der Gestirne, der Umsturz des Wunderglaubens in der Astronomie, konnte den Zeitgenossen noch gar nicht so recht zum Bewußtsein kommen, weil die gedankliche Leistung des Kopernikus doch mehr die Aufstellung einer neuen Weltansicht war, noch nicht — trotz aller Gelehrsamkeit — eine Begründung der die Erdbewegung beherrschenden Naturgesetze. Es brauchte noch hundert Jahre, bevor Galilei mit seinen Fallgesetzen den Grund legte zu einer neuen mathematisch gesetzlichen Physik, bevor Kepler die Bahnen der Planeten nach unumstößlichen Gesetzen rechnerisch bestimmte, es brauchte weitere fünfzig Jahre, bevor Newton allen Bewegungen auf Erden und im Himmel das gemeinsame und unaufhebbare Gesetz zuerkannte, das er vorläufig — und bis vor wenigen Jahren fast ohne Widerspruch — das der Gravitation nannte. Jetzt erst war der Gedanke des Kopernikus zu Ende gedacht; jetzt erst, und seitdem die Gravitationslehre zum angeblichen Wissen jedes Schulknaben gehört, war das neue Weltsystem des Kopernikus in die Überzeugung des Abendlandes eingegangen, jetzt erst konnte jedermann, der eine Schule besucht hatte, nicht nur über die Märchen der biblischen Schöpfungsgeschichte lachen, sondern sich auch zu der modernen Anschauung erheben: in der gesamten Natur, im Großen wie im Kleinen, walten eherne Gesetze; wenn es einen Gott gibt, so steht er doch nicht über den Naturgesetzen. Wenn Theismus bestehen bleiben soll, so kann er es nur als Pantheismus. In diesem Sinne Gemeingut wurde das Weltsystem des Koper-

nikus erst im 18. Jahrhundert, nach seiner wissenschaftlichen Vollendung durch Newton, den frommen Mann.

Bruno

Unmittelbar nach dem Erscheinen des Buches „de Revolutionibus“ lebte aber in Europa ein Mann, der mit der Phantasie eines Dichters aus eigener Kraft mit verwegenster Kühnheit sofort alle die Schlüsse zog, die dem Aufklärungszeitalter durch die ungeheure Arbeit von Galilei, Kepler und Newton so leicht gemacht wurden. Ich spreche von Giordano Bruno, der (1548 geb.) am 9. Februar 1600 zu Rom auf dem Campo di Fiore lebendig verbrannt wurde und dem seine Henker es noch nach dem Opfertode vorwarfen, daß er seine Augen abwandte, als ihm unmittelbar vor Anzündung des Holzstoßes von einem zudringlichen Geistlichen ein Kruzifix vorgehalten wurde. Unter den Märtyrern des freien Geistes hat keiner eine solche Nachwirkung gehabt wie Bruno. Die Grundgedanken des Pantheismus, die später als die Weltanschauung von Spinoza und Goethe (und der nachkantischen deutschen Philosophie) die Welt erobert haben, finden sich alle bei Bruno hinreißend dargestellt, da es nun einmal leider möglich ist, daß eine wirre und wie zum Trotz dunkle Sprache hinreißen kann. Wir müssen uns nur hüten, Brunos Gestalt nach einer Schablone zeichnen zu wollen, um ihn bequem als einen Dichter, einen Philosophen oder einen Aufklärer in der Literaturgeschichte, in der Geistesgeschichte oder in der Kulturgeschichte unterbringen zu können. Ein Schriftsteller war Bruno, und was für einer, aber klassifizieren läßt er sich nicht leicht. Nicht einmal dadurch wäre geholfen, daß man ihn ohne nähere Bestimmung des Faches als einen humanistischen Gelehrten bezeichnete; so sehr sich auch der Gelehrte des 16. Jahrhunderts von dem heutigen unterscheidet, überdies der Süditaliener vom Deutschen, Bruno unterschied sich noch viel mehr von seinen gelehrten Landsleuten. Er war ein Feuergeist, dem alle Befreiungen und Entdeckungen seines Jahrhunderts nicht genügten, den ein Dämon fast gegen seinen Willen von Land zu Land und endlich in die Flammen des Scheiterhaufens jagte. Man hat an seinen ernsthaftesten, oft prophetisch feierlichen Schriften tadeln zu müssen geglaubt, daß er den Ernst durch possenhafte Einfälle unterbreche; dem steht entgegen, daß er umgekehrt in einem seiner Jugendwerke, dem Hanswurststücke „Der Lichtzieher“, wo die handgreifliche Unanständigkeit noch über die Naturalismen von Machiavellis „Mandragola“ hinausgeht, mitunter wundervollen Tiefsinn vernehmen läßt, regelmäßig dann, sobald mitten in dem Bajazzokram der Künstler der Posse, ein verliebter junger Maler, zu Worte kommt. Ich werde an Bruno erinnert durch das merkwürdige Wort, das Goethe von Lessing geprägt hat: er habe die persönliche Würde gern weggeworfen, weil

er sich zutraute, sie jeden Augenblick wieder ergreifen und aufnehmen zu können.

Leben und Tod Brunos

Lewes, der Positivist, wird (in seiner Geschichte der Philosophie) dem Dichterphilosophen Bruno nicht gerecht; er hat ihn offenbar mit Widerwillen und darum nicht genau gelesen; dennoch kommt die Persönlichkeit Brunos bei Lewes gut heraus. Wir erblicken ihn in der kurzen Darstellung fast heller als in den ausführlichen Biographien: wie der lebensgierige Jüngling (der seinen Taufnamen Filippo fromm in Filoteo, d. i. Gottlieb umwandelte und dann den Klosternamen Giordano annahm) trotz seiner übermäßigen Sinnlichkeit zu den Dominikanern ging, wie er dann dem engen und dunklen Kerker entfloh und die Fesseln von sich warf, weil er an der unfehlbaren Kirche, ihren Mysterien und dem noch unfehlbareren Aristoteles zu zweifeln anfing. An Aristoteles, den eben ein Anagramm vergöttert hatte (iste sol erat), den noch nach Brunos Tode die Sorbonne und das Parlament von Paris für so unantastbar erklärten wie die Lehrer der Kirche. Bruno blickte als zu seinen alten Meistern zu so ungleichen Männern auf, wie Pythagoras, Platon (und Plotinos), Lucretius waren, sah in der neuen Zeit in dem Cusaner, in Telesius, Cardanus und vor allem in Kopernikus seine Meister. Auch er entfloh, zunächst nach Genf, wie so viele Italiener; aber ihm genügte die halbe Arbeit der Reformatoren nicht, nicht einmal die gründlichere Arbeit der Socinianer; er war ein Rebell; er hatte sein Ordenskleid nicht abgelegt, um in den Maskenanzug irgendeiner Sekte zu schlüpfen; er machte Ernst mit seiner Befreiung: auch darin ein Vorgänger Spinozas, daß er die Glaubensgemeinde seiner Jugend nicht verließ, um anderswo unterzukriechen. Er sagte sich vom Christentum los, so deutlich, wie es damals irgend möglich war. Und mußte darum unstet wandern. Nach Genf, wo er in einer Buchdruckerei sein Brot verdiente, war er 1576 gekommen; nach dem Paris der noch nicht vergessenen Bartholomäusnacht (La messe ou la mort!) gelangte er 1579, von Heinrich III. begünstigt, von den Studenten um seiner tiefen wie um seiner burlesken Vorträge willen gefeiert; dennoch duldete ihn die Kirche dort nicht lange, er fand 1583 eine Zuflucht in dem England der Königin Elisabeth, machte sich aber auch da durch Freidenkerei unmöglich, in Oxford, dem „Witwensitz der wahren Wissenschaft". Er schmeichelte der eitlen Elisabeth, nach der Sitte der Zeit, der Protestantin, was nachher in seinem Prozesse keine geringe Rolle spielte; doch Elisabeth hatte weder die Neigung noch die Kraft, einen Ketzer zu schützen, dessen verwegenste italienische Schriften inzwischen herausgekommen waren. Von da ab blieb er heimlos. In Paris abermals, wo er das kopernikanische Weltsystem verteidigte, in

Marburg, in Wittenberg, in Prag, in Helmstädt, in Frankfurt a. M. (1590), überall suchte er äußerlich Anschluß an den Protestantismus, lobte auch wohl Luther als den Bändiger des Höllenhundes, als den Herakles der Geistesfreiheit; aber die Pastoren verfolgten ihn, wie Rom ihn verfolgte. Wir wissen nicht mit Sicherheit, ob gemeiner Verrat oder irgendeine geschäftliche Nichtswürdigkeit ihn 1591 verlockte, nach Venedig zu reisen, auf Zureden eines jungen Mannes der angesehenen Familie Mocenigo. Dieser angebliche Verehrer wurde sein Denunziant. Die römische Inquisition verlangte und erreichte 1593 seine Auslieferung. Seine Verteidigung war zum mindesten unvorsichtig. Er berief sich zwar auf die alte Ausrede von der doppelten Wahrheit, wollte seine Meinungen nur in philosophischem Sinne verstanden wissen, nicht in theologischem, gab aber einige Ketzereien fast unumwunden zu: über die Dreieinigkeit, über die Transsubstantiation. Bruno war nicht störrisch; wenigstens in Venedig noch erklärte er sich bereit, sich in dogmatischen Fragen der Kirche zu unterwerfen. Doch in astronomischen Fragen widerrief er nicht, trotz der Todesdrohung, wie doch bald darauf selbst ein Galilei. Er blieb fest bei dem Glauben an die Bewegung der Erde und — was ihm als schlimmstes Verbrechen angerechnet wurde — an die Mehrheit der Welten. Er starb heldisch. Zum Anhören des infamen Urteils war er auf die Knie gezwungen worden; dann aber hob er sein Haupt und sprach das große Wort: „Ihr zeigt größere Furcht beim Aussprechen der Sentenz gegen mich als ich beim Anhören." Früher hatte er einmal gesagt: „Der Tod in einem Jahrhundert macht leben in allen anderen." Der elende Kaspar Schoppe (geb. 1576 in der Pfalz, gest. 1649), ein Überläufer zum Katholizismus hat der Verbrennung beigewohnt und darüber abscheulich gewitzelt: die Flamme habe Bruno zu den Welten getragen, die er sich einbildete.

Die geistige Leistung Brunos und seine Wirkung auf die Nachwelt hat niemand schöner dargestellt als Wilhelm Dilthey in seinem Aufsatze „Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus" (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1900). Nur daß wir einige Konstruktionen, auf die auch dieser Enkelschüler Hegels nicht verzichten zu können glaubte, mit in Kauf nehmen müssen. Wir erfahren deutlich, wie Bruno ein Erbe des Altertums anzutreten glaubte, da er das Weltbild der Epikureer und der Stoiker, besonders aber das materialistische Weltbild des Lucretius (der bereits die Erhaltung des Stoffs und die Überflüssigkeit des Zweckbegriffs lehrte) mit der halb wissenschaftlichen, halb phantastischen Entdeckung des Kopernikus verband und die geistigen, fast könnte man sagen auch moralischen Folgen des neuen Weltsystems wie mit einem Schlage genialisch erschloß.

Das Weltbild Brunos

Die Erde und ihre Menschen waren nicht mehr der Mittelpunkt der Welt, weder räumlich noch in der Idee. Der Mensch war zu einem Atom geworden, seitdem die Vorstellung gefaßt werden konnte, daß jeder der unzähligen Sterne seiner eigenen Welt Licht und Wärme schenkte, seitdem jeder Fixstern eine Sonne war. Zu Unsinn war der alte Glaube geworden, das Himmelsgewölbe sei um der Erdenmenschen willen da, die Welt sei um der Erdenmenschen willen geschaffen worden. Die Unendlichkeit des Universums, für uns ein bis zur Unwahrheit banaler Begriff, war für Bruno eine neue Eingebung, ergab sich für Bruno wie von selbst aus dem kopernikanischen System. Es war die erste ganz natürliche und ganz gewaltige Ansicht von der Welt. Bruno spricht es fast niemals trocken aus, aber diese Weltansicht hatte mit den Lehren der christlichen Kirche, ja auch mit dem Glauben an irgendeinen außerweltlichen Gott gründlich gebrochen. Das verstand sich für ihn von selbst, daß die Priester der verschiedenen Konfessionen Dummköpfe oder Betrüger waren, damit hielt er auch gar nicht zurück; die dogmatischen Geheimnisse gab er ebenso preis, sehr früh und dann wieder im Kerker, wenigstens als Sätze, an denen man zweifeln könnte. Doch auch die tiefste Grundlage der christlichen Religion, die Heilsbotschaft, an der alle inbrünstigen Ketzer noch mehr hingen als an den Lehren der Theologie, war von seiner Weltansicht überwunden; der Schöpfer der unendlichen Welt konnte unmöglich die Neigung haben, für ein paar Zufallsatome der Erde, die Menschen, die Bewohner des Atoms Erde, seinen Sohn zu opfern und eine besondere Offenbarung zu geben. Weiter. Es konnte gar keinen äußeren Gott geben, der ein Schöpfer, ein Fabrikant der Welt war. Die Welt ist nur eine Entfaltung der Gottheit, nach notwendigen Gesetzen. Was man, erst etwas über hundert Jahre später, seit Toland, Pantheismus nannte, das ist die dichterisch religiöse Eingebung Brunos. Spinoza hat diese Weltansicht von Bruno erst übernommen und hat sie eben dadurch ein wenig entstellt, daß er, viel mehr Denker als Dichter, Klarheit in das ungeheure Bild bringen wollte. Nur die eherne Kette der Notwendigkeit hat Spinoza mit wissenschaftlicherem Sinne erfaßt als Bruno.

Pantheismus

Die Einheit der Welt hatte schon das Altertum erkannt oder erträumt, in der Stoa, viel freier im Grunde als die Renaissance: nicht als Pantheismus, sondern als Panpsychismus. So tief steckte christliche Theologie selbst in Bruno, daß er die Ersetzung der Psyche durch den Gottesbegriff als einen Fortschritt betrachtete. Die Bezeichnung Pantheismus für die neue Weltansicht trägt die Schuld daran, daß diese einheitliche Lehre, nachdem sie zu allen Verirrungen des Materialismus und des Vitalismus

geführt hatte, in der nachkantischen Philosophie (Schelling, noch mehr endlich Schleiermacher) zu dem Gotte der Theologie zurückkehrte. Einen faulen Frieden mit der Kirche schloß. Bruno suchte keinen Frieden. Er ehrte die unbekannte Gottheit, die sich zur Welt entfaltet hatte, aber er ehrte nicht, er haßte und verspottete den jüdisch-christlichen Gott, der vor und über der Welt steht. So ist es vielleicht nur eine Folge dieser scheinbaren, nachkantischen Freidenkerei, unter deren Wirkung wir noch stehen, wenn wir die pantheistische Weltansicht Brunos eine Religion nennen, die neue Religion. Bruno war Dichter, darin — nur darin — einem Nietzsche verwandt, der ebenfalls eine neue Philosophie, eine neue Religion zu stiften glaubte, in Wahrheit jedoch ein Gedicht schuf von der Natur des Menschen. Nur etwa der Mystiker, der zutiefst in dem unfeierlichen Bruno steckt, mag eine Vereinigung mit der Gottheit fühlen und sich so als ein heiliges Gefäß betrachten; die feierlichen Propheten der positiven Religionen sind nur so ehrwürdig wie die Esel, die heilige Gefäße oder Sakramente tragen. Den positiven Religionen war Bruno ein wilderer Gegner als der stille und besonnene Spinoza, als der wesentlich witzige Voltaire. Bruno verhöhnte das Judentum und die christlichen Sekten bis zur Vernichtung.

Der wahre Instaurator der gottlosen Weltanschauung, die man jetzt Monismus nennt und die vorher über zweihundert Jahre lang Pantheismus hieß, war also wirklich nicht Spinoza, sondern der logisch und menschlich viel kleinere, dichterisch aber viel größere Giordano Bruno. Hinter den schlimmen Gewohnheiten der Schmeichelei (Elisabeth, Luther) die an die charakterlosesten Humanisten erinnern, steckte eine prachtvolle Leidenschaft für die Freiheit des Philosophierens. Er beugt sich vor der Macht, wohl auch im Falle Luthers; den theologischen Herrschaftsansprüchen beugt er sich nicht. Was er über das Wesen der letzten Ursache vorträgt, seines pantheistischen Gottes, das hat mit keiner positiven Religion mehr etwas zu schaffen. In einer verstiegenen, hinreißenden Sprache schildert er diese Kraft aller Kräfte, dieses Geschehen alles Geschehens, dieses Leben aller Leben, diese Seele aller Seelen, dieses Wesen aller Wesen ungefähr so frei und unchristlich, wie die Gottheit in Goethes Faust erscheint. Die erste Ursache oder die oberste Substanz ist unerkennbar; und nirgends wird auch nur mit einem armen Worte zugestanden, daß eine Offenbarung die Unerkennbarkeit abgelöst habe. Er ist kein Rationalist; aber im Streite zwischen Vernunft und Kirchenlehre nimmt er immer für die Vernunft Partei; ja er spottet wie ein Rationalist just über die Geheimnisse der christlichen Religion, über die unbefleckte Empfängnis und über die Wandlung. Diese theologischen Ketzereien hatten zur Folge, daß er

von der öffentlichen Meinung in Italien und wohl auch von der fälschenden Inquisition als ein Lutheraner betrachtet wurde; doch seine Weltanschauung ging weit über die theologische Beschränktheit Luthers hinaus. Bruno hatte das kopernikanische System als erster zu Ende gedacht oder geträumt, hatte mit der alten geozentrischen Anschauung auch alle Vorstellungen fallen lassen, die sich an die Einzigkeit der Erdenschöpfung und ihrer Welt knüpften. Es gab für ihn unendlich viele Sonnen, unendlich viele Welten, und gegen seinen Phantasiebau der Himmelsvorgänge erscheint selbst Kants astronomische Leistung klein, wenn sie auch wissenschaftlich besser begründet ist. Er starb, wie er selbst einmal prophezeit hatte, in dem einen Jahrhundert, um in allen anderen zu leben.

Nicht nur an Faustens pantheistisches Glaubensbekenntnis werden wir bei Bruno erinnert, sondern überhaupt an den Naturphilosophen Goethe, der ja ebenfalls als Physiker und Deszendenzlehrer manche Kühnheit der Folgezeit vorwegnahm, doch niemals imstande war, seine Ahnungen wissenschaftlich oder methodisch zu sichern. Auch Bruno war ein Dichter, wenn auch keiner vom Range Goethes. Auch er sah das Ziel, aber nicht den Weg. Auch er hatte sich die fachwissenschaftliche Sprache seiner Zeitgenossen nicht genügend zu eigen gemacht, um die Entdeckung der Natur so fördern zu können, wie es bald nachher den nüchterneren Forschern Galilei und Kepler gelang. Er entwarf ein Bild der größten und der kleinsten Welt, der Astronomie und der Atomistik, aber nicht das einfachste Naturgesetz konnte er auf eine neue Formel bringen. Was er über das Minimum, den Punkt, die Monade, das Atom, den Äther vorträgt, das ist ebenso wahr und ebenso falsch wie seine gewaltigen Vorstellungen von der Unendlichkeit der Welten und von dem Verhältnis der Erde zu den anderen Sternen; doch es ist da nicht so ergreifend, weil Bruno das Kleinste nicht so dichterisch meistert wie das Größte. Er verachtet die Mathematik als Erkenntnismittel nicht so, wie der gänzlich unmathematische Goethe es tat; aber auch ihm fehlt der mathematische Wirklichkeitssinn der großen Mathematiker, die die schwierigsten Probleme zugleich formelhaft und wirklich s a h e n. Wenn er z. B. den Atombegriff auf den Raum anwendet, so bemerkt er gar nicht, daß das körperliche Atom vorstellbar ist, das räumliche jedoch nicht. Er bleibt ein spekulativer Physiker in einer Zeit, die experimentelle Physik verlangt.

So hat er zur Geistesbefreiung nirgends durch kleine Entdeckungen kleiner Gesetze beigetragen, wohl aber hat er wie ein Seher die eine große Entdeckung vorausverkündigt: nichts wird geschaffen und nichts verschwindet, Leben und Tod sind nur Gesichtspunkte, Alles ist Eins. Name ist Schall und Rauch. Will man das All, das Eins ist, weiterhin den Gott

nennen, warum nicht? Bruno gebraucht auch sonst gern die Wörter der alten Metaphysik. Die Lehre, die er als Dichtung vorträgt, ist mit Metaphysik überladen und dennoch freier als alle freidenkerischen Vermessenheiten des Jahrhunderts, das mit seinem Märtyrertode begann. Freier als der bloß negative Atheismus einzelner Zweifler, freier als der Deismus Herberts, der jüdisch-christlich moralische Deismus, der von einem menschenähnlichen Gotte und von jenseitigen Belohnungen und Strafen nicht lassen wollte. Brunos Weltanschauung war, ohne daß er sich dessen bewußt wurde, ein Pantheismus ohne Gott. Und ohne Abschaffung des hübschen alten Wortes. Ohne Intoleranz gegen die guten Menschen, die an dem alten Worte hingen. Wie Goethes Faust den Pantheismus ohne Gott predigt, gütig gegen das gute Gretchen, das negative Freidenkerei doch nicht verstanden hätte.

Brunos Nachwirkung

Die erstaunliche, immer noch nicht völlig erkannte und erschöpfte Nachwirkung Brunos ist nicht so zu verstehen, daß er wie andere Bahnbrecher auf Schüler und Enkelschüler seine Gedanken übertragen habe; nein, seine Henker durften glauben, seinen Geist wie seinen Leib umgebracht zu haben, so still war es von Bruno durch viele Geschlechter der Menschen. Er stand, wie vor ihm Roger Bacon, zu hoch über der flachen Ebene seiner Zeitgenossen, als daß er von vielen hätte verstanden werden können. Doch wie in einer Art von Seelenwanderung gingen seine Ideen (mitunter wörtlich) auf den gleich starken, gleich heroischen, charakterverwandten Spinoza über, dann auf den ganz anderen, an Scharfsinn überlegenen, an Charakter gar sehr minderwertigen Leibniz, von Spinoza und Leibniz auf solche Führer wie Goethe und Lessing und eroberten die Welt der freien Genien — für hundert Jahre.

Goethe freilich gab sich dem weisen Spinoza, dem vorbildlichen Menschen, vertrauensvoller hin als dem unweisen, leidenschaftlichen, „dumpfen“ Bruno. Als er 1812 in den neuen Atheismusstreit, diesmal in den Jacobis gegen Schelling, persönlich hineingezogen zu werden drohte, beschäftigte er sich vielfach zu seiner Seelenstärkung mit dem längst verehrten Spinoza, aber jetzt auch mit dessen Vorgänger im Pantheismus, mit Giordano Bruno. Wertvoll, weit über den zufälligen Anlaß hinaus, eine Mahnung für jeden, der das Studium der G e s c h i c h t e der Philosophie zu überschätzen geneigt ist, scheint mir immer, was Goethe damals in seine „Tages- und Jahreshefte“ eintrug: „Zu allgemeiner Betrachtung und Erhebung des Geistes eigneten sich die Schriften des Jordanus Brunus von Nola; aber freilich das gediegene Gold und Silber aus der Masse jener so ungleich begabten Erzgänge auszuscheiden und unter den Hammer zu bringen, erfordert fast mehr als

menschliche Kräfte vermögen, und ein jeder, dem ein ähnlicher Trieb angeboren ist, tut besser, sich unmittelbar an die Natur zu wenden, als sich mit den Gangarten, vielleicht mit Schlackenhalden vergangener Jahrhunderte herumzumühen."

Mathematische Physik

Ich habe schon hervorgehoben, daß die breiten Folgen des kopernikanischen Weltsystems sich als allgemeine Aufklärung der gebildeten Stände erst dann zeigten, als die Lehre vom Stillstande der Sonne durch die mathematische Physik von Galilei, Kepler und Newton zu einem festen Besitze der Schule geworden war. Zahlen beweisen, so fing man schon damals an zu sagen. Und die Legenden, die sich um diese drei Meister bildeten, waren viel einprägsamer als die Gedankendichtungen Brunos. Dem Schwunge von dessen unerhörter Weltansicht konnten nur seltene Menschen folgen, die bereits durch die Geistesbewegung des Jahrhunderts zur Ablehnung eines Weltenschöpfers gelangt waren, die die Notwendigkeit einer Weltentfaltung aus dem unbekannten All-Einen begriffen hatten. Viel bequemer war es, nach den Leistungen von Galilei, Kepler und Newton die äußere Notwendigkeit der Naturgesetze zu begreifen und sich um die letzten Gründe nicht zu kümmern. Bruno war ganz frei gewesen; Galilei, Kepler und Newton, ihm als mathematische Physiker bei weitem überlegen, brauchten für ihre Arbeiten gar nicht frei zu sein; Galilei war freilich bei aller Vorsicht ein Ketzer, aber Kepler war erfüllt von allerlei Geisteraberglauben und Newton gar war fromm, in seiner Weise. Zu Bruno konnten sich nur Ebenbürtige bekennen; zu den Begründern der neuen Astronomie dagegen die ganze Menge der Halbgebildeten, denen die zahlenmäßigen Naturgesetze imponierten und die von jetzt ab mit Stolz auf eine stattliche Reihe biblischer Wunder verzichteten. Nicht auf alle. Die Weltdichtung Brunos befreite vom Gottesbegriff, wenn sie auch sprachlich nachher zu einem verschwommenen Pantheismus führte. Die Weltberechnung der mathematischen Physiker befreite nur von einigem Wunderaberglauben und mündete im Strome des Deismus. Erst ein späterer und keckerer Deist, Toland, führte den Ausdruck Pantheismus ein. Aber der Pantheismus der Deisten war ein Kompromiß mit dem Christentum, der Pantheismus Brunos war eine Absage an das Christentum gewesen.

Galilei

Vollendet wurde die Entdeckung der Natur, die Vorstellung von einer selbstherrlichen gottlosen Naturkraft wissenschaftlich erst durch Galileo Galilei; was das Rinascimento in mehr als hundert Jahren vorbereitet hatte, der Abfall von der kindlichen Physik der Bibel und zugleich von der aristotelischen Scholastik, war erst vollzogen, als die mittelalterliche Astronomie zusammengebrochen war und die Erde mit ihren kleinen

Menschen nicht mehr der körperliche und moralische Mittelpunkt des Weltalls hieß. Nicht mehr die Sonne und der Himmel bewegten sich; die Erde war es, die sich drehte, um sich selbst und um die Sonne. Von Galilei bildete sich die gute Legende, er habe sich unter der Folter zu einem Widerrufe verstanden, dann aber ausgerufen: „Und sie bewegt sich doch.“ Die Legende ist insofern falsch, als Galilei wahrscheinlich niemals gefoltert worden ist, wenigstens nicht leiblich, vielmehr nur durch Drohungen und allerlei geistige Martern dazu gebracht wurde, die Bewegung der Erde aus Rücksicht auf die Bibelworte für eine unbewiesene Hypothese zu erklären.*) Der Ruhm, das alte ptolemäische Weltsystem gestürzt zu haben, gebührt nur dem erstaunlichen Kopernikus, nicht dem Italiener, der vor und nach seinem Prozesse sich nur vorsichtig zu der neuen Lehre bekannte. Dennoch ist die Legende gut, weil sie die Lebensleistung des Galilei durch diese Einschränkung auf die Astronomie so überaus einprägsam gemacht hat.

*) Der Prozeß des Galilei ist trotz aller aufgewandten Gelehrsamkeit bis heute nicht ganz aufgeklärt und wird wohl niemals völlig aufgeklärt werden; die Historie ist keine vorurteilslose Wissenschaft. Sicher ist nur, daß Galilei, nachdem er in einem Berichte über die von ihm beobachteten Sonnenflecken diese Erscheinung zu einem Beweise für die Wahrheit des kopernikanischen Systems benützt hatte und die Unabhängigkeit der Naturforschung vom Wortlaute der Bibel behauptete, daß — sage ich — Galilei damals (1616) von der Inquisition verwarnt wurde. Es wurde ihm aufgetragen, die Bewegung der Erde nicht mehr zu verteidigen, überhaupt nicht mehr darüber zu schreiben. Schon um die eigentlich nur formelle Frage, ob Galilei nur passiv verwarnt worden sei oder ob er ausdrücklich Stillschweigen versprochen habe, wird jetzt seit vielen Jahrzehnten der Streit geführt; es scheint, daß für den Prozeß von 1633 wirklich ein Protokoll von 1616 gefälscht worden ist, vielleicht aber zugunsten des Angeklagten, um ihn wegen Ungehorsam zu einer kleinen Strafe verurteilen zu können und einen berühmten und einheimischen Gelehrten nicht wegen Ketzerei verbrennen zu müssen. Kabinettsjustiz spielte jedenfalls in den Prozeß hinein. Galilei, der 1623 abermals und sehr scharf die Bewegung der Erde gelehrt hatte, gab 1630 die meisterhaften Dialoge heraus, in denen die neue Lehre endgültig als die wahrscheinlichste Hypothese vorgetragen wurde. Der Papst, von früher her mit Galilei befreundet, wurde von zwei Seiten bearbeitet: für den Angeklagten durch den Gesandten des Großherzogs von Toscana, gegen ihn durch den Klatsch, Galilei habe (eben in den Dialogen) in dem einfältigen Verteidiger des alten Weltsystems den Papst persönlich lächerlich gemacht. Der Ausgang spricht dafür, daß man in Rom nur das Prinzip wahren und dem Angeklagten nicht ans Leben gehen wollte. Galilei wurde, allerdings erst nach einem Widerruf, wegen Ungehorsam zu einer Kerkerstrafe verurteilt; diese aber wurde ihm schon nach wenigen Tagen erlassen und er durfte bis an sein Lebensende auf seiner Villa bei Florenz leben, unter der Aufsicht der Inquisition, doch sonst ungestört. Alle diese Umstände, besonders jedoch die noch vorhandenen Berichte des florentinischen Gesandten, lassen darauf schließen, daß Galilei auch bei seinem letzten Verhöre nicht gefoltert worden ist, wenn es auch an Winken mit dem Zaunpfahle und mit dem Holzstoße nicht gefehlt haben mag. Man sollte aber die Bedeutung solcher Fragen nicht überschätzen. Nicht darauf kommt es an, ob Rom einmal ausnahmsweise Rücksicht übte auf einen Ketzer, der von einem mächtigen Großherzog beschützt wurde, sondern darauf, daß Rom in einer rein wissenschaftlichen Angelegenheit wie selbstverständlich gegen die Wissenschaft Partei ergriff, die Schriften des Befreiers Galilei auf den Index setzte und erst zweihundert Jahre später zu bewegen war, die längst siegreiche Lehre von der Bewegung der Erde zu „dulden“.

In Wahrheit war der Märtyrer des ketzerischen Satzes von der Erdbewegung nicht Galilei, sondern der Dichter Bruno; in Wahrheit waren die Verdienste, die sich Galilei um die Astronomie erwarb (die Entdeckung der Jupitertrabanten, der Sonnenflecken, des Saturnringes und der Venusphasen), nicht bedeutender, als jeder Fachmann im Besitze eines verbesserten Fernrohrs auch hätte haben können. Was den großen Galilei zu einem Befreier des Menschengeistes gemacht hat, das geht weit über einige noch so wichtige Beobachtungen und weit über ein schüchternes Eintreten für das kopernikanische System hinaus. Galilei hat als erster in der Natur eine Kraft entdeckt, die nicht von außen stößt und schafft, der man ohne Theologie beikommen kann; er hat die mathematische Darstellbarkeit der Naturgesetze entdeckt. Newton war ein eleganterer Mathematiker und hatte, eben weil Galilei die schwerste Arbeit schon geleistet hatte, nicht so sehr mit dem sprachlichen Ausdrucke zu ringen; aber das gegenwärtige Weltbild, an welchem nach einer Geltung von dreihundert Jahren jetzt erst gerüttelt wird (durch die Relativitätstheorie, mehr geistreich als wirksam), das gemeiniglich auf den Namen Newton geht, war die Lebensleistung Galileis: eine neue Mechanik und Dynamik zugleich des Himmels und der Erde. Die Naturphilosophie des Mittelalters hatte keine andere Kraft gekannt außer der Kraft des lebendigen Gottes; Galilei (es würde zu weit führen, auch seinen Vorgängern die Ehre zu geben, die sie verdienen, dem Cusaner und dem theoretischen Physiker Benedetti, der von 1530 bis 1590 lebte) kannte nur eine einzige lebendige Kraft, der kein Gott etwas hinzufügen oder nehmen konnte. In unbewußt sprachkritischem Ringen mit den unwissenschaftlichen Begriffen seiner Gemeinsprache entdeckte er, er ganz allein, das Trägheitsgesetz, hinter welchem bereits das bewußt gottlose Gesetz von der Erhaltung der Energie steckte. Newton hat in der Hauptsache nur die Mechanik und Dynamik Galileis besser formuliert und für die schwierigsten Aufgaben der Astronomie verwendbarer, mit unerhörtem mathematischem Genie; er hat fast scholastisch für „Schwere“ den Begriff „Schwerigkeit“ (gravitatio) eingeführt und diesen Begriff zum Siege geführt. Nicht nur in diesem Punkte war Galilei gegenüber von Newton der modernere, war ganz unmetaphysisch, glaubte gar nicht an Worte. Und hatte eine tiefe Einsicht in das Wesen der Infinitesimalrechnung, wenn er sie auch nicht zu einem brauchbaren Werkzeug gestalten konnte; er weiß schon, daß die Ruhe eine unendliche Langsamkeit ist. Man merkt ihm die Anstrengung an, die ihn die Aufstellung der Begriffe Bewegung, Beschleunigung, Masse, Moment kostet; doch diese mühsam errungenen Begriffe werden ihm nicht zu wunderwirkenden Fetischen, aus denen er Neues

erschließen will, er ist nicht wortabergläubisch, wie mitunter sein trotz alledem großer Nachfolger Newton.

Erhaltung von Stoff und Kraft

Ich weiß nicht, ob schon irgend einmal klar und bestimmt ausgesprochen worden ist, daß die beiden unbedingten Naturgesetze — das der Erhaltung des Stoffs und das der Erhaltung der Kraft — den Begriff der Schöpfung sinnlos, den Gott in der Reihe der Ursachen unvorstellbar gemacht haben in der Zeit, wie die neue Astronomie denselben Gott obdachlos gemacht hat im Raume. Man mag nach wie vor, doch ein wenig scholastisch, von einer unendlichen Zeit und von einem unendlichen Raume reden, neu geschaffen wurde dennoch niemals etwas, wenn kein Stoff und keine Kraft aus Nichts entstehen kann. Und diese tiefe Einsicht besaß Galilei bereits, wenn er auch noch nicht die naturphilosophische Abstraktionsgewalt hatte, zu der wir erst ein Vierteljahrtausend später nach unsäglicher Arbeit gelangt sind; und eigentlich immer noch nicht gelangt, weil die jetzt übliche Trennung des obersten Gesetzes in zwei Gebiete — das des Stoffes und das der Kraft — allzu gröblich an die materialistische Sprache gemahnt, die mit den plumpen Worten Stoff und Kraft alle Rätsel der Mechanik und des Lebens lösen wollte. Im Grunde war Galilei noch freier als wir Schüler von Helmholtz, die wir die Erhaltung der Energie wie ein Axiom glauben, ohne den Begriff der Energie definieren zu können; er hielt sich wie sein Zeitgenosse Stevin theoretisch und praktisch an die bedeutungsvolle Erfahrung, daß ein Perpetuum mobile nicht möglich sei, daß ein Körper durch seine eigene Schwere (oder Lagenenergie) nicht auf eine größere Höhe gehoben werden könne. Damit war noch nicht ausgesprochen, aber schon mitverstanden, daß keine Macht der Welt eine neue Bewegung, eine Veränderung aus dem Nichts schaffen könne, daß die Mechanik gottlos geworden sei.

Die Überzeugung von der Erhaltung des Stoffes oder von der Unwandelbarkeit der Masse war nicht neu; diese Überzeugung, die ebenfalls dem Schöpfungsbegriffe widersprach, hatte unklar und unbestimmt schon die antike Physik beherrscht und kam wieder recht zu Ehren, als bald nach Galilei der Substanzbegriff untersucht wurde. Da war Galilei kein Neuerer, eben weil er zu seinem Glück kein Metaphysiker war. Über die Abstraktionen der Physik, über das nichtsubstantielle Wesen der Substanz hat er nicht spekuliert; was er aber wußte — nicht als erster — über die Eigenschaften der Substanzen, über das Einzige also, das uns unsere Sinne zu erfahren gestatten, das widersprach wiederum allen Vorstellungen des Mittelalters, wenn man von einigen Ahnungen der Nominalisten absieht. Darin war er der stärkste und kühnste Vorgänger Lockes, des Begründers einer hominististischen Psychologie. Es gibt keine einzige Eigenschaft eines

Stoffs, die in ihm selber so vorhanden wäre, wie wir sie zu kennen glauben; alle Eigenschaften entstehen im menschlichen Bewußtsein durch unsere Sinne, sind also subjektiv; die Wirklichkeitswelt ist gar nicht objektiv, kann demnach — Galilei und Locke haben den Schluß nicht gezogen — eine Täuschung sein. Diesmal bin ich gewiß, daß es noch niemals vorher ausgesprochen worden ist: die Vorstellung, die Wirklichkeitswelt könne eine Täuschung sein, ist durchaus gottlos, obgleich dieser sogenannte Idealismus (bei Berkeley) sich die äußerste Mühe gegeben hat, just die Unwirklichkeit der Welt in christlichen Redensarten auszusprechen. Wenn aber die Welt eine Täuschung wäre, dann hätte — so meine ich — der Schöpfer die Menschen zweimal betrogen: einmal mit einer Welt, die nicht wirklich ist, das zweite Mal mit der Erfindung der trügerischen Sinnesorgane. Und der Schöpfer-Gott hätte die Menschen überdies foppen müssen, weil er so, wie seine Geschöpfe ihn sich denken mußten, selbst nur menschliche Augen und Ohren und Wörter hatte, also selbst die Welt nur hominististisch sehen konnte.

So hätten die Zeitgenossen aus des Galilei Mechanik und Psychologie seine gottlose Weltanschauung weit sicherer herauslesen können als aus seiner astronomischen Stellungnahme, wenn Zeitgenossen überhaupt imstande wären, das zu Ende zu denken, was ihr überlegener Führer selbst nicht bis zu Ende zu denken vermochte.

Dritter Abschnitt

Entdeckung des Menschen und seines Naturrechts

Die Entdeckung der Menschennatur und der Bedingungen des menschlichen Staates erfolgte beinahe zu gleicher Zeit wie die Entdeckung der Naturgesetze. Es handelt sich in dem einen und in dem anderen Falle um die gleiche Befreiung von mittelalterlichen christlichen Vorstellungen, es handelt sich aber hier und dort um eine gänzlich verschiedene wissenschaftliche Aufgabe. Daß es niemals irgendwelche andere Gesetze gebe als eben Naturgesetze, daß es historische Gesetze nicht geben könne, daß nur die sogenannte Willensfreiheit dem Verständnisse geschichtlicher Ursächlichkeit Schwierigkeiten bereite, das alles ist bis heute nicht in das Verständnis des Volkes gelangt, und auch Philosophen sind an der Lösung der falschen Fragen verunglückt. Was Windelband zur Aufklärung der Sache beigetragen hat, das hat Rickert bald darauf mit langweiliger Redseligkeit, neuerdings Spengler mit aufdringlicher Geistreichigkeit wieder verwirrt.

Für das 16. Jahrhundert bestand freilich die Ähnlichkeit zwischen der Entdeckung der Naturgesetze und der Entdeckung der Menschennatur (in der Staatenbildung, im Naturrecht, in der Geschichte) darin, daß nach der Meinung des Mittelalters in der Natur wie in der Geschichte jedesmal nur Gottes Wille geschähe, daß nach der neuen Weltanschauung in der Natur die Gesetze herrschten, in der Geschichte der Wille der Menschen. Es war also doch kein Zufall, daß ungefähr zu gleicher Zeit Bruno seine kühnen Folgerungen aus den Naturgesetzen unseres Sonnensystems zog und zu derselben Zeit (1579) der Monarchomache Languet den modernen demokratischen Staat auf das vermeintliche Naturrecht oder Vernunftrecht gründete. Nur daß die Entdeckung der Natur des Menschenstaates natürlich nicht durch unwiderlegliche Rechnung weiter und weiter geführt wurde, bis zu einer Art von mathematischer Vollkommenheit, daß diese psychologische Entdeckung vielmehr auf Charakter und Gesinnung der Bahnbrecher beruhte. Aber die Ähnlichkeit der beiden Entdeckungen ist nicht zu bestreiten: die Tendenz gegen die mittelalterliche Theokratie.

Naturrecht

Wir haben die Loslösung des Staates und der Politik von der Kirche in ihrer Entwicklung bereits kennen gelernt. Wir haben gesehen, wie die Nationalitätsidee sich seit dem 13. Jahrhundert mächtig entwickelte und an die Stelle der gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen die Zugehörigkeit jedes einzelnen zu seinem Volke setzte; wie sich diese Idee — die bei Luther und Hutten den Abfall von Rom entscheidend beeinflußte — schon bei Wiclif zu kirchlicher Ketzerei umgestaltete, dann bei dessen Schüler Hus zu religiösem und nationalem Fanatismus führte und wie der Hussitismus über die Reformatio Sigismundi hinweg zu den demokratischen und fast schon sozialistischen Forderungen der Männer des Bauernkrieges gelangte. Doch die Nationalitätsidee war nirgends älter und wurde nirgends leidenschaftlicher auf das gesamte Volksleben angewandt als in Italien, wo ja Rienzo die römische Republik wieder einzuführen geträumt hatte. In Italien war es nun auch, wo Politik und Staatsrecht beim ersten Anlauf siegreich von der Kirche befreit wurden, nebenbei auch für immer befreit von der Vormundschaft einer kirchlichen Schulmoral. Man will es nur nicht wahr haben, heute noch nicht, daß Machiavelli diese Tat für alle Zukunft vollbracht hat.

Machiavelli

Zu den bekanntesten Namen der Kulturgeschichte gehört dieser Machiavelli, der Staatsschreiber der Republik Florenz; seinem Namen ist sogar die Ehre zuteil geworden, daß aus ihm ein Schlagwort gebildet wurde, ein Schimpfwort der beschränkten Geister von drei bis vier Jahrhunderten. Weniger bekannt blieben Machiavellis Schriften, obgleich sie in ihrer unnachahmlichen Sprache immer wieder neu aufgelegt und wohl oder übel

oft übersetzt wurden; auch noch ins Lateinische. Ganz unbekannt ist bis zur Stunde das Wesen dieses außerordentlichen Mannes, dem die neue Zeit die Entdeckung des neuen Menschen zu danken hat, wie den Forschern und Philosophen des späteren Rinascimento die Entdeckung der Natur. Er besaß nicht den Ehrgeiz, als Politiker oder als Dichter für die Ewigkeit zu schaffen, als Politiker wie als Dichter dachte er immer an die Aufgabe und an den Erfolg seiner Gegenwart; aber durch die unerhörte Freiheit seiner Persönlichkeit schuf er Bücher, deren Lehren bis heute nicht ausgeschöpft sind. Seine Aufklärungsarbeit war nicht wie die des Mittelalters gegen die Kirche gerichtet, gegen irgendwelche Dogmen oder Einrichtungen des Kultus; er vertrug sich sehr gut mit den frivolen Päpsten aus dem Hause Medici und nahm kaum Notiz von den Anfängen der Reformation, die er erlebte; aber über die Kirche hinweg baute er in seiner Phantasie an dem gottlosen Staate der Zukunft. Im Mittelalter war sogar die Politik ein Zweig der Theologie gewesen; es gab eine katholische Physik, eine katholische Geschichtschreibung, eine katholische Logik und wahrhaftig auch — beinahe ohne Scherz — eine katholische Mathematik; Machiavelli ist der Begründer einer gottfreien Politik und Geschichtschreibung, mehr als das, er hat als Darsteller der geschichtlichen Tatsachen wie als Mitschöpfer der Zeitgeschichte jede Rücksicht auf theologische Moral beiseite gesetzt. Er war amoralisch, gewissenlos wie alle großen Staatsmänner und dabei so ehrlich, daß er als Geschichtschreiber aus dieser Gesinnung kein Hehl machte; er hat in dieser vorurteilslosen Ehrlichkeit bis heute keinen ebenbürtigen Nachfolger gehabt.

Wir können uns bei der politischen Tätigkeit Machiavellis unmöglich aufhalten, es ist ein zu weites Feld; wir müssen uns damit begnügen, die Gedanken hervorzuheben, durch die die Emanzipation der Politik von der Kirche festgelegt wurde. Es ist darum gar nicht meine Aufgabe, mit Fälscherkünsten zu leugnen, daß Machiavelli mitunter persönliche Ziele verfolgte und daß darum seine beiden politischen Hauptwerke nicht ganz übereinstimmen, das Buch über den Fürsten und die Abhandlungen zu Livius. Ich kann nicht offiziös sein, auch nicht aus Vorliebe für einen der stärksten Befreier des Menschengeistes.

Nebenwerke

Ich kann mich darum auch nicht verlocken lassen, aus den belletristischen Arbeiten des Machiavelli — so sehr ich sie liebe, möchte ich sie doch nicht Dichtungen nennen — „Beweise" für seine Freidenkerei zu ziehen. Diese Komödien und Erzählungen in Vers oder Prosa könnten, was die Gassenbübereien gegen die Geistlichkeit betrifft, ebensogut von einem begabten Katholiken geschrieben sein oder gar von einem Kardinal; man weiß, wie beliebt so frivole und zotige Rempeleien damals am römischen

Hofe waren. Nur für die Zeit sind sie immer bezeichnend, nicht oder nur äußerst selten für die Geistesfreiheit Machiavellis. Ich darf mich darum bei diesen lustigen Schriften kurz fassen.

Auch bei der berühmten oder berüchtigten „Mandragola". Voltaire hat diese Posse mit Recht gefeiert und sie gar — mit Unrecht — über alle Werke des Aristophanes gestellt. Man müßte schon ein Pedant und Philister sein, um über den abergläubischen Dummkopf nicht zu lachen, der den Liebhaber selbst in das Bett der tugendhaft widerstrebenden Frau legt und sich mit unüberbietbarer Realistik davon überzeugt, daß der Ehebruch voll und ganz ausgeführt werde; *) ich muß gestehen, daß ich die Posse jedes Jahr einmal lese und immer mit neuem Vergnügen. Wie mag dem Papste Leo X. der dicke Bauch gewackelt haben, obgleich der Verfasser die Keckheit hatte, die Rolle des bezahlten Kupplers einem Geistlichen zuzuschreiben. Und doch wäre es falsch, die Mandragola wegen dieses Zuges mit dem Tartüffe zu vergleichen; die Schurkerei des Tartüffe bei Molière ist die Hauptabsicht des Stückes; die Schurkerei des Frate Timoteo ist nur ein Spaß mehr: es war zu Anfang des 16. Jahrhunderts nur selbstverständlich, daß solche Dinge von dem Gewissensrate der Familie mitbesorgt wurden.

Die „Clizia" verdiente es vielleicht eher als die Mandragola, mit den schönsten Grotesken des Aristophanes verglichen zu werden; die Komik des Einfalls, daß vier Männer ein unschuldiges Mädchen begehren, ein alter Herr, dessen Sohn und zwei Diener, daß der alte Herr den Sieg davon zu tragen scheint, aber anstatt des Mädchens einen Mannskerl ins Brautbett kriegt, ist überwältigend; doch das Verdienst der Erfindung gebührt nicht dem Machiavelli; die ganze Posse ist eine Bearbeitung, oft eine wörtliche Übersetzung der „Casina" des Plautus, eines römischen, wiederum einem griechischen Originale nachgebildeten Lustspiels, das drolligerweise nicht ohne Lücken auf uns gekommen ist, weil die frommen Klosterleute des Mittelalters die allersaftigsten Zoten nicht abzuschreiben wagten. Zu der Lokalfarbe von Florenz, die der Florentiner seiner Posse bewußt gegeben hat, zur Erhöhung der Komik, nicht zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit, gehört es nun, daß der Geistlichkeit und dem Glauben

---

*) Die für unsere Theatersitten unmögliche Obszönität der Fabel hat in der Mandragola wie in der womöglich noch tolleren Clizia einen Nachteil für die dramatische Behandlung; die entscheidende Szene ist dort ein ehebrecherischer Beischlaf unter Assistenz des Gatten, hier die Ersetzung der Braut durch einen kräftigen Burschen; auch in der Renaissancezeit schienen solche Szenen nicht darstellbar, und so wurde der Vorgang von den Zuschauern nicht miterlebt, sondern ihnen durch Erzählung mitgeteilt. Doch auch die antike Dramatik, an deren Muster sich Machiavelli hielt, nahm es mit Kunstfragen nicht so genau, wie man uns einreden will.

selbst mancher Hieb versetzt wird. Als der verliebte Alte den gemeinsamen Beichtvater in den Handel mischen will und zu seinem Lobe sagt, er habe schon Wunder gewirkt, z. B. eine bis dahin unfruchtbare Frau schwanger werden lassen, antwortet die klügere Gattin: „Ein nettes Wunder, wenn ein Mönch ein Weib schwanger macht! Ein Wunder wär's, wenn sie ihn schwängern würde.“ Überhaupt wird mit der Anrufung Gottes und der Heiligen in allen diesen Ferkeleien Schindluder getrieben, so selbstverständlich und so scheinbar harmlos, daß die Empfindung zurückbleibt: so dachte und sprach damals alle Welt über religiöse Dinge.

Einem anderen Stücke, der „Posse ohne Namen“, fehlt zwar eine starke Handlung, fehlt aber wieder nicht der geistliche Kuppler, der nebenbei das verkuppelte Weibchen für sich gewinnt. Sein Opfer hat zuerst einen Widerwillen gegen den Geruch der Heiligkeit, körperlich und bildlich; die Magd behält aber recht mit der zynischen Bemerkung, daß man die Naturgaben eines Mönches nicht der Nase nach einschätzen dürfe.

Eine der köstlichsten Kleinigkeiten des Machiavelli ist die „höchst anmutige Novelle“ vom Erzteufel Belfagor, eine weiberfeindliche Geschichte, die sich mit den allerbesten des Decamerone messen könnte. Der Stoff ist einem morgenländischen Märchen entlehnt; doch die unbezahlbare Steigerung des Schlusses ist Machiavellis Eigentum. Der Erzteufel Belfagor wird auf die Erde gesandt, um durch eine Heirat zu erproben, ob es vielleicht die Weiber sind, die die Männer in die Hölle jagen. Natürlich wählt er eine böse Sieben. Nach allerlei Abenteuern wird er einem Bauer verpflichtet, ihn reich zu machen. Das geschieht in der Weise, daß der Teufel in reiche Mädchen fährt und der Bauer jedesmal für die Heilung der Besessenen belohnt wird. Endlich wird der Teufel böse und weigert sich auszufahren, diesmal aus einer Königstochter, da doch der Bauer sterben soll, wenn die Heilung nicht gelingt. Der Bauer verliert den Mut nicht; er sammelt um die Kranke ein ganzes Heer von weltlichen und geistlichen Hofleuten und Musikanten, die auf ein gegebenes Zeichen ein entsetzliches Lärmen vollführen müssen. Der Teufel stutzt. Der Bauer flüstert ihm durch das Ohr der Besessenen zu, das sei des Teufels Frau, die ihn mit solchem Gepränge holen komme. Da fährt der Teufel aus und geradeswegs in die Hölle zurück. Das Ketzerische in dieser schnurrigen Geschichte bestand in der Art, die Teufelsaustreibung (unter Mitwirkung der hohen Geistlichkeit und nicht ohne eine solenne Messe) als einen Betrug zu behandeln, zu einer Zeit, da die Epidemie der Besessenheit und der Hexenverfolgung eben in Blüte gekommen war.

Dem Ernste Machiavellis noch weniger entsprechend scheint auf den ersten Blick ein flüchtig hingeworfenes Blatt, das „Capitoli per una

bizzarra compagnia" (Satzungen für eine verrückte Gesellschaft) überschrieben ist. Geistreich obszön bis zum Äußersten wendet sich das kleine Stück doch auch gegen kirchliche Bräuche und gegen jede theologische Moral. Wobei nicht zu übersehen ist, daß wir uns aus diesen Capitoli ein entsprechendes Bild machen können von der Ungebundenheit des Tons, der zwischen Machiavelli und seinen Freunden herrschte; genau so klingen seine Scherze in seinen intimen Briefen, genau so unterbricht er mitunter, und sogar in entscheidenden Stunden, politische und militärische Meldungen an Guicciardini und an andere zuverlässige Genossen.

amoralisch

Wollen wir das Verhältnis zwischen Machiavelli und der Kirche ernstlich untersuchen, so dürfen wir uns nicht an diese leichten Arbeiten seiner Mußestunden halten, sondern an seine beiden politischen Hauptwerke; diese müssen wir aber dann im Originale lesen und dürfen uns nicht auf die Auszüge verlassen, die, im Laufe der Jahrhunderte von Schülern und von Feinden des Mannes verfaßt, oft in gutem Glauben, seine wahre Meinung gefälscht haben. Gibt es doch sogar, aus dem Jahre 1771, ein kleines Buch, das „La Mente di un uomo di stato" (Gedanken eines Staatsmannes) betitelt ist, mit einer frechen Täuschung für eine eigene Arbeit Machiavellis ausgegeben wird und im ersten Kapitel den großen Realpolitiker als einen eifrigen und orthodoxen Katholiken darstellt. Machiavelli war nicht katholisch, war nicht einmal mehr christlich, war ein Gesinnungsgenosse der Medici und der meisten Kardinäle; neu und unerhört ist bei ihm nur die bewußte Absicht, Christentum und Religion auszuschalten aus den noch lebendigen Beweggründen der Menschen, wenigstens der Fürsten und der Staatsmänner, der weltlichen wie der geistlichen. Es hatte bis auf Machiavelli im Abendlande eine christliche Moral gegeben; Machiavelli erkannte diese christliche Moral nicht an; er war nicht positiv unmoralisch, sondern — wie Nietzsche — (negativ) amoralisch. Die Verwechslung dieser beiden Standpunkte genügt vollständig, um alle Beschimpfungen zu erklären, welche die Jahrhunderte seither gegen Machiavelli geschleudert haben; und zur Steuer der Wahrheit muß noch gesagt werden, daß nicht einmal alle seine Gegner Heuchler waren; heuchlerisch war nur das Denken oder die Sprache oder die öffentliche Meinung der Jahrhunderte, in denen das Christentum nur noch als Sprachgebrauch weiter lebte.

Das Buch vom Fürsten

Die Lösung des Rätsels, das er der Welt in seinem „Principe" gegeben hat, scheint mir eben darin zu liegen, daß er den christlichen Begriff eines unbedingten Sollens, eines kategorischen Imperativs, gar nicht kannte; daß er darstellte was war, nicht was sein sollte. Übrigens war sein „Principe", was man über der stilistischen Meisterschaft und über

der ungeheuern Nachwirkung des kleinen Buches leicht vergißt, nur eine Gelegenheitsarbeit, ein Memoire für das Privatstudium eines Medici, und ist erst nach dem Tode des Verfassers, vielleicht nicht unverfälscht, gedruckt worden.

Kaum ein anderes Kapitel des Buches hat soviel Anstoß erregt wie das 18.: „Inwiefern die Fürsten ihr Wort zu halten haben." Machiavelli geht sogleich von einer Feststellung aus: daß zu seiner Zeit die treulosen Fürsten es weiter gebracht haben als die redlichen. Chiron, der Lehrer des ersten von den Helden Homers, sei halb Tier, halb Mensch gewesen; der Held müsse eben bald nach der Art der Menschen kämpfen, nach der Sitte der Menschen, bald nach Art der Tiere; und als Tier wiederum je nach Umständen wie ein Fuchs oder wie ein Löwe. Die Schlechtigkeit der Menschen mache jeden Treubruch notwendig, die Dummheit der Menschen jeden Treubruch erfolgreich. „Ein Fürst braucht keine guten Eigenschaften zu haben, wenn er sich nur den Anschein zu geben weiß, als besitze er sie. Ich wage es, noch weiter zu gehen: diese Eigenschaften sind für den, der sie hat und immer übt, schädlich, aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig, redlich zu scheinen, ist nützlich." Besonders notwendig ist es, gottesfürchtig zu scheinen, denn der Mensch urteile gewöhnlich mehr nach seinen Augen als nach seiner Erfahrung. Wenn also ein Fürst sich und sein Land hochbringe, so würden die Mittel immer gelobt werden, weil das Volk immer mit dem Scheine und mit dem Erfolge gehe und es auf der Welt nichts weiter gebe als Volk oder Pöbel.

Und kaum ein anderes Kapitel ist den Frommen, auch den Deisten, so bedenklich gewesen wie das 25.: „Wieviel die Fortuna in menschlichen Dingen vermag und inwiefern man ihr widerstehen kann." Ich habe das Wort „fortuna" absichtlich nicht mit „Glück" übersetzt, weil die kurze Ausführung völlig auf dem Boden des Rinascimento steht und der Verfasser, mehr wortabergläubisch als abergläubisch, unter „fortuna" die Göttin mitverstanden wissen will. Dieser blinden Glücksgöttin steht die vom freien Willen gelenkte menschliche Tätigkeit gegenüber. Und der Wille ist mächtiger als das Denken. Es sei besser, ein Draufgänger zu sein als vorsichtig vorzugehen; denn Fortuna ist ein Weib, und wer sie unterkriegen will, mag sie schlagen und stoßen. Das alles wären harmlose Klugheitsregeln, wenn der erste Satz des Kapitels nicht ganz heidnisch ausgesprochen hätte: die Dinge der Welt würden von der Fortuna und von Gott regiert. Wie durch einen Blitz wird da Machiavellis gottlose Weltanschauung für einen Augenblick sichtbar, gerade dadurch, daß er den Namen Gottes bemüht. Wie Spinoza 150 Jahre später „Gott oder die Natur" sagt, so sagt der Italiener „Gott oder die Fortuna". Das ist

nicht mehr ein christlicher Gott, weder der katholische Gott, dessen Ratschlüsse durch Gebete geändert werden können, noch auch die eben am Horizonte heraufziehende Gottheit Calvins, die in blinder Wut dem freien Willen des Menschen keinen Raum gewährt; das ist eine ganz neue Lehre: an der unzerreißbaren Kette der Notwendigkeit hangt das Schicksal der Menschen, aber Vernunft und Wille können das Schicksal beeinflussen.

Mit einem einzigen Schlagworte ist dem Buche vom „Fürsten" freilich nicht beizukommen. Es weist Züge auf von Machiavellis niedriger Schlauheit, wie es denn kaum entstanden wäre und gewiß die unsauberen Schmeicheleien für das Haus Medici nicht enthielte, wäre der Verfasser nicht kurz vor der Niederschrift in Lebensgefahr gewesen und von der Folter entweder bedroht oder in der Tat gemartert worden. Diese Schlauheit Machiavellis wird der dankbare Leser des Buches mit gutem Humor hinnehmen und vielleicht gar mit gewissen Menschlichkeiten Bismarcks vergleichen. Mir wenigstens scheint es fast lustig, wie Machiavelli da (im 22. Kapitel „von den Staatsschreibern" oder Ministern) dem Fürsten der Zukunft, dem er seine Dienste anbietet, nahelegt, seinen Ruhm in der Wahl eines klugen Ratgebers zu suchen und diesen Ratgeber dadurch zu verbinden, daß er ihn mit Ehren und Reichtümern überhäuft. „Wenn also die Fürsten und die Staatsschreiber so beschaffen sind, können sie einander trauen; sonst wird es ein böses Ende nehmen, mit dem einen oder mit dem anderen." Für die geschichtliche Größe des Buches braucht man sich aber bloß an das entscheidende Schlußkapitel zu halten, den Aufruf zur Befreiung Italiens, zur Befreiung von den Barbaren. Dieser Aufruf ist einfach hinreißend in seiner revolutionären Kraft und hat in allen Revolutionen des Landes hinreißend gewirkt. Ob Machiavelli nur aus persönlichen Gründen oder auch aus realpolitischen zum Hause Medici umschwenkte, das erscheint ganz unerheblich gegenüber der Tatsache, daß alle Zeichen dafür sprachen, dieses Haus allein könnte den Fürsten der Zukunft stellen, den neuen Fürsten, den Erlöser Italiens. Man wird an Heinrich v. Kleist erinnert, den Preußen, der in der damals noch tiefsten Erniedrigung des Vaterlandes seine Blicke auf einen österreichischen Erzherzog richtete. Darum redet Machiavelli einmal (Discorsi, 2. Buch, 17. Kap.) als Stratege, als der künftige Kriegsminister; man hat darüber gespottet, daß dieser Zivilstratege die Bedeutung der Feuerwaffe unterschätzt habe — als ob er verpflichtet gewesen wäre, die ungeheure Entwicklung der Artillerie vorauszusehen; für seine Zeit war er im Rechte; man hat über dem Spotte vergessen, daß Machiavelli da zum ersten Male die Forderung der allgemeinen Wehrpflicht aufgestellt hat, die Forderung einer nationalen Armee für die Befreiung der Nation.

Den Politiker Machiavelli lernt man ganz nur kennen, wenn man sein Buch vom „Fürsten“ ohne Vorurteil liest; dem Vorwurfe, daß er überdies ein schlechter Mensch gewesen sei, braucht wohl nicht ernsthaft entgegengetreten zu werden, aber immerhin mag man solche Gegner auf die Abhandlungen zum Livius hinweisen. In diesen „Discorsi“ gibt sich Machiavelli noch freier, weil er auf Monarchie und Papsttum gar keine Rücksicht nimmt, in der Erblichkeit der Macht ein Unglück sieht und beinahe wie Rienzo und Petrarca, nur unvergleichlich staatsmännischer, die politische Lehre des Rinascimento, die vorbildliche Herrlichkeit des alten römischen Staates, beinahe wie eine Religion verkündet. Dieser gegenüber sinkt der Christenglaube, die theologische Religion, zu einer Angelegenheit geringen Ranges hinab. Ich kann diese Anschauungen Machiavellis nicht einfacher und nicht stärker darstellen, als wenn ich sage: an der Autorität der römischen Geschichtschreiber zweifelt Machiavelli nicht einen Augenblick, an der Autorität der christlichen Glaubensquellen zweifelt er so sehr, daß er für die Gründung von Religionen die alte Betrugshypothese wieder aufstellt. Wenigstens für die Gründung der altrömischen Religion durch Numa Pompilius. Numa fingiert (simulò) Zusammenkünfte mit der Nymphe Egeria, um für seine Verordnungen bei seinem ungebildeten Volke Vertrauen zu gewinnen. Dem Verfasser der Mandragola ist es ja zuzutrauen, daß er diese Theorie auch auf das Christentum ausdehnte; aber er sagt es selbst geradezu (Discorsi, 1. Buch, 11. Kapitel): „In Wahrheit hat niemals jemand bei einem Volke neue Gesetze eingeführt, ohne sich auf Gott zu berufen; die Lehren wären sonst auch nicht angenommen worden, weil ein weiser Mann manches für gut erkennen kann, von dessen Güte er die Mitmenschen nicht zu überzeugen vermag. Darum nehmen kluge Menschen ihre Zuflucht zu der Autorität Gottes.“ Der Sinn (auch im folgenden Kapitel) ist offenbar der: dem Volke müsse die Religion erhalten bleiben, der Betrug dürfe nicht erkannt werden. Dann kommt Machiavelli doch geradezu auf das Christentum zu sprechen. Als ob er gar nicht dazu gehöre. Es stünde besser um die christlichen Staaten, wenn die Lehre des Stifters nicht willkürlich verändert worden wäre. Je näher ein Volk dem Mittelpunkte der römischen Kirche wohne, desto weniger Religion finde man bei ihm. Italien sei zugrunde gegangen, weil es nicht wie Spanien und Frankreich ein einheitlicher Staat sei, sondern durch die Obmacht der Kirche zerrissen werde. Mit keinem Sterbensworte wird daran erinnert, daß nach der Kirchenlehre die irdische Wohlfahrt des Volkes nicht die Hauptsache sei.

„Discorsi“

Solche Unchristen hatte es unter den geistlichen und weltlichen Fürsten Italiens auch vor Machiavelli immer gegeben: frivole Unchristen, in einer

Fülle von Aberglauben verstrickt; Machiavelli war der erste ernsthafte Unchrist, beinahe frei von jedem Aberglauben, ein bewußter Politiker, der seinen Staat nur auf die Erde stellte und nicht auf das Jenseits, auch nicht auf die Abstraktion Menschheit, sondern ganz beschränkt zum ersten Male auf die Nationalitätsidee. Einig war er mit seinen Zeitgenossen Luther, Calvin und Zwingli nur darin, daß er die Bibel nach seinem individuellen Ermessen auslegte; aber er hatte dabei gar keine theologischen Interessen mehr. Mit Luther begegnete er sich oft in der Ablehnung päpstlicher Ansprüche, viele seiner brieflichen Äußerungen decken sich mit Luthers Tischreden; obgleich Italiener, verwirft er wie der Deutsche den Ablaßhandel; doch die Glaubensinbrunst Luthers, der von einer gemütlichen Mystik herkam, war ihm durchaus fremd. Feindlich hätte er sich, wenn überhaupt Beziehungen stattgefunden hätten, gegen die geistliche Unduldsamkeit Calvins stellen müssen. Näher hätte ihm Zwingli stehen können, um seiner Vaterlandsliebe willen, aber auch von Zwingli trennte ihn das Christentum. Ein einziger Zug mag seine Verschiedenheit von allen Anhängern eines positiven Bekenntnisses deutlich machen: die Katholiken und die drei reformierten Sekten gebrauchten gegeneinander die Bezeichnung „Türke" als ein zeitgemäßes Schimpfwort; Machiavelli dagegen war geneigt, die türkische Staatsform und den Islam überhaupt für eine höhere Form des Staates und der Religion zu halten, wieder einmal für die ursprüngliche Form, die einer sinngemäßen Auslegung der Bibel am besten entspräche. Auch er hatte sich wie die Reformatoren viel mit Augustinus und seinem Gottesstaate beschäftigt, doch nur als ein Gegner. Selbst von den äußeren Bräuchen der Kirche, vom sogenannten „Praktizieren", sagte er sich so weit los, als es zu seiner Zeit und in seinem Lande irgend möglich war. Sogar eine Predigt soll er einmal in einer frommen Genossenschaft vorgetragen haben, doch so voll von durchsichtiger Ironie, daß sie eher eine Blasphemie war als eine Andacht. Die neu aufkommenden Sekten der Reformation erkannte er nicht als vollendete Tatsachen an, das Christentum lebte für ihn immer noch allein in Rom und die römische Kirche haßte er, weil sie — in dieser Überzeugung war ihm nur Valla vorausgegangen — das Unglück Italiens verschuldet hatte.

Socinianismus

Will man den gottlosen Machiavelli durchaus einer christlichen Sekte zurechnen, und wäre es auch nur der verrufensten unter allen Ketzereien, so könnte man ihn höchstens einen Arianer nennen, wie denn auch bald nach ihm die Arianer unter dem Namen der Socinianer wieder ihr Haupt erhoben, von Italien aus. Dieser Arianismus, der das geheimnisvollste Dogma des Christentums leugnete, der einen vernunftgemäßen Monotheis-

mus durch Ablehnung der Dreieinigkeit wiederherstellte, und den Machiavelli eben im Islam verkörpert sah, führte jedoch — wie wir noch genauer sehen werden — geradeswegs zu der Form der Gottlosigkeit, die sich bei Spinoza, Hegel (und dessen Schülern Feuerbach und Strauß) als Pantheismus verkleidete, bei den Engländern und Franzosen als Deismus. Machiavelli hätte mit Goethe übereingestimmt, der milden Sinnes, ohne freidenkerische Angriffslust, die Religion Christi an die Stelle der christlichen Religion setzen wollte: „So wird man sich als Mensch groß und frei fühlen und auf ein bißchen so oder so im äußern Kultus nicht mehr sonderlichen Wert legen." (Man vergleiche mit dieser Auffassung die ebenso gelehrte wie belehrende Untersuchung von Tommasini über Machiavellis Verhältnis zur Religion, II, S. 563—765.)

Loyola

Ich werde gleich die Aufmerksamkeit darauf zu lenken haben, daß der Begriff „Machiavellismus", den ein moralisches Mißverständnis sehr bald aus den amoralischen Lehren Machiavellis entwickelte, sich unversehens mit dem ebenso mißverständlichen Begriffe „Jesuitismus" deckte. Hier aber möchte ich sofort, bevor ich noch die Begriffsgeschichte behandle, darauf hinweisen, daß auch die geschichtliche Persönlichkeit, die im Stifter des Jesuitenordens unmittelbar auf Machiavelli folgte, nicht begriffen werden kann, wenn wir nicht die Verwandtschaft zwischen Machiavelli und Loyola im Auge behalten. Die ganze Gegenreformation, die zugunsten der römischen Kirche das Abendland in einen Schutthaufen verwandelte, die so lange schürte und wühlte, bis der entsetzliche dreißigjährige Religionskrieg unausweichlich geworden war, die sich im Westfälischen Frieden nach Hungersnot und Blutvergießen mit einem Kompromiß begnügen mußte, der immerhin durch den Sieg einiger Toleranzideen der mittelalterlichen Weltanschauung erst ein Ende bereitete — diese ganze Gegenreformation war das verbrecherische, an sich als Kraftleistung bewunderungswürdige Werk des Jesuitenordens; und Loyola hatte diesen neuen Orden zum Werkzeuge einer solchen Arbeit gestaltet, bewußt und groß. Die römischen Päpste hatten durch Jahrzehnte das Fortschreiten des Abfalls gelassen hingenommen, in frivoler Gottlosigkeit, wie ein Vierteljahrtausend später die französischen Könige die ersten Regungen der Revolution nicht begriffen. Den Kampf mit der Revolution hat Napoleon aufgenommen, den Kampf mit der Reformation Loyola. Ich werde auch eine Vergleichung zwischen diesen beiden nicht durchführen, sie waren beide unvergleichliche Männer; jeder von ihnen — und das scheint mir die frappante Ähnlichkeit — ein unwahrscheinliches Gemisch von einer Phantastik, wie man sie sonst nur bei großen Dichtern sucht, und einer ruchlosen Realistik, die man immer wieder mit dem Namen Machiavellis benennen

möchte. Nur daß Napoleon ein ganz gottloser Egoist war, Loyola ein gläubiger Katholik, fanatisch bis zur Unchristlichkeit.

Inigo (Ignatius) von Loyola (geboren 1491, gestorben 1556) wird uns in seinem Seelenleben verständlicher, wenn wir an seinen legendaren Landsmann denken, den Ritter Don Quichote. Ein idealer Ritter ohne Furcht und Tadel, der nach dem Urteile von uns Gottlosen gegen Windmühlen kämpft, aber diesen Kampf mit unerhörter Realpolitik, Menschenkenntnis und Menschenverachtung durchführt. In seiner Jugend ein tapferer weltlicher Ritter wie andere; zum Krüppel geschossen (wie Cervantes), flüchtet er sein leidenschaftliches Herz in die Kirche und hängt seine Rüstung bei dem Bilde der Maria auf. Sein wilder Eifer für eine Rettung der Kirche macht ihn der Ketzerei verdächtig; er denkt aber gar nicht daran, der Märtyrer einer persönlichen Überzeugung zu werden. Diszipliniert wie der beste Landsknecht, gehorsam wie ein Kadaver, wird er ein Soldat, der Maria im Himmel und des Papstes auf Erden. In einer Vision schaut er seine Lebensaufgabe: der bedrängten römischen Kirche in seinem Orden eine Leibwache zur Verfügung zu stellen, eine Compania de Jesus. Er will der Leutnant Gottes sein, im Dienste des Statthalters Gottes; seine Ordensbrüder erzieht er mit der unheimlichen Pädagogik, die nachher die Jesuiten zu den berühmtesten Schulmännern des Abendlandes gemacht hat, zu unbedingt zuverlässigen Soldaten. Was man in Rom noch nicht sah, das sah der hellsehende Haß des Spaniers: es war vorbei mit der Macht der allgemeinen, der katholischen Kirche, wenn die Reformation nicht wieder niedergeworfen wurde. Im Herbste 1540 wurde der Orden bestätigt, Loyola wurde der erste Jesuitengeneral und 1545 begann das Tridentinische Konzil, das vom Kaiser zur Aussöhnung der religiösen Streitigkeiten durchgesetzt worden war, das aber unter der zielbewußten Leitung von Loyolajüngern (Salmeron und Lainez) nichts als Gegenreformation trieb und eine unüberbrückbare Kluft zwischen der römischen Kirche und den Neuerern erst herstellte. Die Herrschaft über die römische Kirche war von den Päpsten auf die Jesuiten übergegangen. Es ist bekannt, mit wie meisterhafter, machiavellistischer Realpolitik, rücksichtslos, mit Mord und jedem Verbrechen, unchristlich, wenn Christus die Liebe ist, die Gegenreformation der Jesuiten Frankreich und Polen, das halbe Deutschland und die österreichischen Erbländer zurückeroberte, wie dann der Dreißigjährige Krieg durch Erschöpfung aller Staaten dennoch zum Siege der neuen Zeitideen führte, wenigstens zu gegenseitiger Duldung. Die römische Kirche mußte sich nach 100 Jahren Gegenreformation dem Westfälischen Frieden fügen; anerkannt hat sie ihn niemals.

Wir wissen jetzt genauer und sicherer als die Zeitgenossen, wie unbekümmert um Gottes Gebote, also wie gottlos die Jesuiten während dieser 100 Jahre vorgingen, in Frankreich und im Osten, in England und in Deutschland, und gar in Italien. Die Jesuiten beherrschten die Kirche und begannen die Päpste, die den Namen hergaben, unfehlbar zu machen; für die Päpste aber war der Glaube wenig oder nichts, die Politik alles, machiavellistische Politik. Der Zweck heiligte die Mittel, was kein Vorwurf wäre, wäre der Zweck nur heilig gewesen. Religionskriege waren die Schlächtereien dieser 100 Jahre nur für die Jesuiten und für die armen Teufel, die sich abschlachten ließen; für die geistlichen und weltlichen Fürsten waren es selbstsüchtige Kriege, Staatsaktionen. Doch schon die Zeitgenossen hatten eine Ahnung davon, daß die Jesuiten und die Machiavellisten — so entgegengesetzt ihre Ziele waren — mit den gleichen Mitteln arbeiteten; schon der menschenfreundliche Karl Borromäus warf dem Orden vor, daß er eher von Politikern als von Christen geleitet werde.

Machiavellismus

Während dieses ganzen Zeitraums und noch lange nachher hörten christliche und deistische Moralprediger nicht auf, den großen Florentiner dafür zu beschimpfen, daß er zu sagen gewagt hatte, was ist; erst der Historismus mit seinem Wirklichkeitssinne, mit seinem Sinne für das, was gewesen war, ebnete den Boden für eine gerechte Würdigung des ersten modernen, ganz untheologischen Staatsmannes.

Ich kehre nach dieser Abschweifung zu der Bedeutungsgeschichte des Wortes „Machiavellismus“ zurück. Die Umformung des Eigennamens Machiavelli in den Begriff „Machiavellismus“, die postume Geschichte Machiavellis also, wäre ein hübscher Beitrag zur Geschichte der menschlichen Kulturheuchelei. Die meisten literarischen Quellen zu einer solchen Übersicht über die postume Geltung des großen Florentiners hat Tommasini in der Einleitung seines Werkes „Niccolò Machiavelli“ gesammelt. Nur ohne rechtes Verständnis für die Entwicklung des Zeitgeistes und für das tiefste Wesen des Sprachwandels.

Wenn ein Eigenname in einen Begriff umgewandelt wird, dann pflegt die Gemeinsprache die Merkmale des neuen Begriffs unbewußt auf die Persönlichkeit zu übertragen, die einst mit dem Eigennamen gerufen wurde; auf die Gefahr hin, daß das Bild der Person sich in sein Gegenbild verändern könnte; man denke einen Augenblick an Jesus Christus, dessen Titel „Christus“ die Lehre des Christentums benennen geholfen hat, so zwar, daß gegenwärtig auch schon die Theologie zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion unterscheidet; dessen Eigenname „Jesus“ gar die Patenschaft übernahm bei der Stiftung des Jesuitenordens, mittelbar also den Begriff Jesuitismus veranlaßte. Ganz so toll

steht es freilich nicht um den Bedeutungswandel, der von Machiavelli zum Machiavellismus führte. Die Sachlage ist ungefähr diese: das, was man nachher Machiavellismus nannte, hatte es gegeben, seitdem die Welt steht, politische Klugheit nämlich der handelnden Menschen, einerlei, ob diese Klugheit sich in den Dienst eines Ideals oder eines niedrigen Machtwillens gestellt hatte; erst der leibhaftige Machiavelli, der Staatssekretär von Florenz, hatte der Katze die Schelle umgehängt und den Politikern selbst die Notwendigkeit der Klugheit zum Bewußtsein gebracht. Er sagte der Welt, was war und immer gewesen war, was heute noch ist. Und weil die Heuchelei nicht hören will, was ist, darum wurde Machiavelli für den Erreger der amoralischen Klugheit gehalten, als ob der Naturforscher, der das Wesen einer Krankheit zum ersten Male beschrieben hat, zum Erreger dieser Krankheit gemacht würde. Als ob die Entdecker oder ersten Beschreiber der nach ihnen benannten Basedowschen, Brightschen Krankheit für ihre guten Augen den Fluch der Menschheit verdient hätten. Wobei noch zu bedenken wäre, daß der Grundsatz, der durch Jahrhunderte als mit einem Schimpfworte machiavellistisch genannt wurde, sicherlich nur vom Standpunkte der christlichen Heuchelei tadelnswert war, eigentlich aber nur Tatsachen aus der Naturgeschichte des Menschen feststellte. Man pflegt ja auch bei der Naturgeschichte des Tigers oder des Fuchses nicht zu moralisieren.

Es ist nicht wahr, daß erst Bayle das Wort und den Begriff „Machiavellismus“ geprägt hat. In seiner tadelnden Bedeutung findet sich das Wort (ebenso italienisch machiavellico und französisch machiavelliser) schon vor Bayle, so im Jahre des Westfälischen Friedens, in einem Buche gegen die Feinde des Papsttums. Und schon dem Allesumfasser Shakespeare war der Begriff geläufig, wenn er auch als Dichter den abstrakten Ausdruck vermeidet und überall (Lustige Weiber III, 1, Heinrich VI., erster Teil V, 4, dritter Teil III, 2) lebendig den Eigennamen für den Begriff eintreten läßt, aber die Persönlichkeit Machiavellis so wenig kennt oder so sehr vergessen hat, daß er an beiden Stellen aus Heinrich VI., hundert Jahre vor Machiavelli, den Namen des florentinischen Staatsmannes nennen läßt. Das ist kein einfacher Anachronismus, wie die Kanonen und Uhren im alten Rom, das ist vielmehr lebendiger Sprachgebrauch aus seiner Gegenwart, wie wenn er selbstverständlich Griechen und Römer englisch reden läßt.

Atheismus

Machiavellismus als Begriff, wenn man überhaupt unter einem Schimpfwort einen Begriff verstehen kann, umfaßte bereits im 16. Jahrhundert, und besonders in Frankreich, auch den Vorwurf des Atheismus; Gentillet und de Thou rechnen den Staatsschreiber in Vers und Prosa

zu den Atheisten, übrigens auch, mit Verallgemeinerung eines anderen Schimpfworts, zu den Türken; sein Buch vom Fürsten sei der Alkoran der Hofleute. Wir finden da keine Spur von geschichtlichem Verständnis für den Begründer des neuen gottlosen Staatsrechts; die Bewertung Machiavellis ist ebenso unwissenschaftlich und im Grunde lächerlich wie die gleichzeitigen Versuche, den Namen Niccolò Machiavelli durch haarsträubende Etymologien den Gelehrten verhaßt zu machen. Selbst Campanella beteiligte sich an dieser Hetze; er nannte den großen Landsmann (allerdings nur in seinem vielfach heuchlerischen „Atheismus triumphatus") einen elenden Koch, der tödliche Speisen bereitet hätte. Da war am Ende keine Ketzerei, vom Averroismus bis zu der der gallikanischen Kirche, die nicht gelegentlich machiavellistisch genannt wurde. Kein Wunder, daß Machiavelli auch einmal für den Verfasser des legendaren Buches von den drei Betrügern ausgegeben wurde, in einer französischen Übersetzung von Brownes „Religion eines Arztes".

Das Schlagwort Machiavellismus wurde zum Schibboleth, zu einer Art Feldgeschrei des Hasses, in welchem sich alle Gegner der absoluten Monarchie vereinigten: die alten Anhänger der Theokratie oder der Unterwerfung des Staates unter die Kirche und die neuen Ideologen, die sich noch nicht Demokraten nannten, die als sogenannte Monarchomachen die Stellung der Fürsten zwar oft nur im Namen Gottes bekämpften, aber schon damals die Waffen der absoluten Demokratie schmieden halfen. Und nicht ahnten, daß sie im Geiste des verdammten Machiavelli weiter wirkten. Alle diese Monarchomachen gebärdeten sich (nur als Ideologen mit Recht) als Todfeinde Machiavellis.

Demokratisch, im heutigen Sinne volksfreundlich, waren auch die Enzyklopädisten noch nicht, die das Erbe der Monarchomachen vorsichtig aufnahmen und vom Königsmorde Cromwells zu dem Königsmorde der französischen Revolution hinüberleiteten; theokratisch waren sie erst recht nicht, da sie das Christentum und jede positive Religion inbrünstig haßten, und von einem geschichtlichen Verständnis für Machiavelli wären bei ihnen erst geringe Spuren aufzuweisen; dennoch beginnt mit den Enzyklopädisten die Umwertung des Namens Machiavelli. Voltaire bemühte sich, die abgestandenen Redensarten abzuschwächen, mit denen Friedrich der Große als Kronprinz gegen den größeren Florentiner deklamierte.

Der Antimachiavell

Die Auseinandersetzung mit Machiavelli, die Friedrich der Große als Kronprinz, kurz vor seinem Regierungsantritt, niederschrieb und von Voltaire herausgeben ließ, ist nur um des Verfassers willen berühmt geworden; und dabei ist die ursprüngliche Arbeit des jungen Friedrich noch schlechter, noch unwahrer als die Fassung, die Voltaire ihr gab. So,

durch Kürzungen und vernünftige Änderungen immerhin verbessert, kam die Schrift bald nach der Thronbesteigung Friedrichs heraus unter dem Titel: „L'Antimachiavel ou examen du Prince de Machiavel avec des Notes historiques et politiques"; der König verleugnete sein kleines Buch wohl schwerlich darum, weil Voltaire daran geändert hatte; er ließ sich ja sonst die Korrekturen des großen und bewunderten Schriftstellers gern gefallen. Friedrich, dessen erste Königshandlungen gleich die Lehren des Machiavelli zu befolgen schienen, mag sich nur durch die Redensarten aus seiner Kronprinzenzeit geniert gefühlt haben.

Der Briefwechsel, den Voltaire und Friedrich über die Ausgestaltung des Buches führten, kann uns heiter stimmen und nur den erbittern, der nicht weiß, daß auch große Menschen arme gebrechliche Menschen sind. Der geniale Kronprinz und der schon weltberühmte Schriftsteller, die beide Ritter der Wahrheit sind, überbieten einander an elender Schmeichelei. Voltaire hat in seinem „Jahrhundert Ludwigs XIV." einige freundliche Worte über Machiavelli geäußert; Friedrich, in einer übrigens begeisterten Zuschrift, ist mit diesem Lobe unzufrieden; er vergleicht den Literaten Voltaire kurzerhand mit dem anzubetenden Gotte im Himmel und ebenso jugendlich den Verfasser des „Fürsten", den er einen elenden Schurken nennt, mit Cartouche, dem berühmtesten Räuber der Zeit (Brief, 31. März 1738), Voltaire ist Hofmann genug, um sich in seiner Antwort (vom 20. Mai) vor seinem Schüler zu verbeugen, anstatt ihm auf die Finger zu hauen. Er habe ja nur den Stil des Machiavelli gelobt; seine höllische Politik sei die einer Giftmischerin; der Kronprinz wird gepriesen, weil er den Katechismus seiner schönen Seele offenbart habe. Friedrich triumphiert; so werde endlich der politische Schurke Machiavelli aus der Reihe der großen Männer gestrichen werden. Voltaire reizt ihn auf, öffentlich gegen Machiavelli aufzutreten: der Sonnengott gegen den Drachen Python. Als ob er von selbst auf den Gedanken gekommen wäre, meldet Friedrich (am 22. März 1739), er denke über die Herausgabe eines Buches gegen Machiavelli nach. Sofort (am 15. April) gibt ihm Voltaire ein, dem schlechten Fürsten des Machiavelli den guten König Heinrich IV. gegenüberzustellen, also Voltaire über Machiavelli siegen zu lassen; in den servilsten Ausdrücken wird Friedrich angefeuert, in Vers und Prosa. Voltaire erhält endlich die Handschrift und ist bereit, nachzubessern, wo es nötig scheint. Auch der allerschönste Baum müsse da und dort beschnitten werden. Voltaire ist die Demut selbst: er habe zu einem Gebäude von Marmor ein paar Kellen voll Mörtel hinzugefügt. Ende Dezember 1739 geht die gemeinsame Arbeit von Voltaire und Friedrich in den Druck. Aber der

Kronprinz von Preußen ist im Begriffe, König zu werden, und verleugnet das Buch, das Voltaire ein Meisterwerk genannt hat.

Unwahr und im Grunde auch unwahrhaftig ist nicht nur der Antimachiavell selbst, sondern auch, was offiziöse Federn seitdem über den eiteln Aufsatz geschrieben haben; unwahr und unwahrhaftig leider auch die Rede, die Trendelenburg 1855 in der Berliner Akademie der Wissenschaften am Friedrichstage über den Gegenstand vortrug. Es war eine recht mittelalterliche Sitte, jahraus, jahrein zur Feier des wirklich großen Königs kritiklose Schmeicheleien aufsagen zu lassen, die sich der lebendige Friedrich in seinen besten Tagen verbeten hätte, wenigstens von deutschen Professoren. Dabei war Trendelenburg nicht der erste der beste, sondern ein gründlicher Kenner der Philosophiegeschichte und der ganz anderen preußischen Geschichte; wußte auch ganz gut, daß der große Preußenkönig dem italienischen Politiker näher verwandt war, als vom Könige selbst und von seinem Festredner zugestanden werden durfte.

In Wahrheit ist der Antimachiavell des Kronprinzen Friedrich die müßige Stilübung eines ruhmsüchtigen Fürstensohnes, der vorläufig am Machiavelli zum Helden werden möchte, unmittelbar bevor das Schicksal ihm gestattete, als König nach den Grundsätzen des Machiavelli im Kriege die sogenannte Heldenlaufbahn zu beginnen. Der Verfasser des Antimachiavell ist ein unreifer und geistreicher junger Herr, der mancherlei gelesen hat, über moralische Fragen die Meinungen des Modephilosophen nachschreibt, doch nicht Geschichtskenntnis genug besitzt, überdies noch nicht Menschenkenntnis genug, um über einen Machiavelli urteilen zu dürfen; er scheint keine Ahnung zu haben von den politischen Zuständen des zerrissenen Italien, von dem politischen Ideale der Renaissancemenschen, die sich alle nach dem Glanze der alten Stadt Rom, der Weltbeherrscherin, zurücksehnten, er scheint keine Ahnung zu haben von der Leidenschaft des Machiavelli, der — der erste Realpolitiker nach Rienzo und anderen Phantasten — diese Sehnsucht in Wirklichkeit umzusetzen strebte, zum ersten Male unbekümmert um die diesseitigen Ansprüche und um die jenseitige Phraseologie der Kirche. Und er scheint erst recht keine Ahnung davon zu haben, daß er, Friedrich, in dem zerrissenen Deutschland, in welchem fremde Fürsten herumbefehlen wie zu Anfang des 16. Jahrhunderts die Barbaren in Italien, die Rolle übernehmen wird, die der Patriot Machiavelli seinem Fürstenideal zuweist: durch Blut und Eisen, unbekümmert um das Recht, in großzügigen Unternehmungen dem armen Vaterlande endlich einen nationalen Gehalt zu geben, die Gefühle der Bewunderung, des Stolzes und der Furcht zu wecken und so die Nation, die es in der Gegenwart nicht gibt, für die Zukunft zu schaffen.

Gerade für diesen Punkt, den glühenden Patriotismus Machiavellis, das Recht, in der verzweifelten Lage des kranken Italien — nach Rankes Worten — Gift zu verschreiben, hat Friedrich gar kein Verständnis; wie sein zweiter Nachfolger kein Verständnis haben konnte für den Dichter Heinrich von Kleist, der gegen den Zerfleischer Deutschlands jedes Mittel für erlaubt erklärte. Als Friedrich den Antimachiavell verfaßte, war er nur ein eitler Literat, dazu ein eitler Thronfolger; er wollte die Welt verblüffen durch ein Regierungsprogramm, das sich redselig von dem verrufenen Machiavellismus lossagte. Vielleicht war er sich schon bewußt, wie viel er von Machiavelli gelernt hatte, den er als einen Meister der Sprache, als einen klassischen Schriftsteller gar nicht schätzen konnte; denn Friedrich hatte die italienische Sprache so schlecht gelernt, daß er nicht einmal einen Operntext fließend lesen konnte. Auf die Lehren des Machiavell kam es ihm an, noch mehr wahrscheinlich auf den Verruf, in welchem diese Lehren standen. Über den Grundzug der Bosheit im Menschen, über die Selbstsucht als Motiv der menschlichen Handlungen, über die Bedeutungslosigkeit aller positiven Religionen dachte Friedrich genau so wie mehr als zweihundert Jahre vor ihm Machiavelli. Doch just über Religion und Kirche redet der hochgeborene Freidenker, der vor kein Gericht geschleppt werden konnte, heuchlerischer als der Staatsschreiber, der für eine Ketzerei noch den Feuertod zu fürchten hatte. Machiavelli gibt seinem Idealfürsten den Rat, gottesfürchtig zu s c h e i n e n, aber im Notfalle gottlos zu handeln; Friedrich verzichtet auf jede positive Religion, doch den Deismus, die Moral der Vernunftreligion, preist er — hier wie anderswo — in beinahe pfäffischer Sprache an. Es klingt ganz modern, wenn Friedrich davor warnt, die abgenutzte Maschine der Religion weiter zur Verdummung des Volkes zu verwenden; aber die neue Maschine der deistischen Moral scheint ihm für einen solchen Dienst gerade gut genug.

Goethe und Machiavelli

Goethes unerschöpfliche Weisheit bewährt sich auch darin, daß er als Greis die ganze Bedeutung Machiavellis erkannt hat. In seiner Jugend war ihm der Staatsmann und Geschichtschreiber von Florenz noch so fremd, daß er (in „Egmont“) den gleichnamigen Geheimschreiber der Regentin spielerisch zu einer Erinnerung an den Verfasser des „Principe“ benützen konnte, wenn er nicht gar am Ende wirklich die beiden Machiavelli miteinander verwechselt hat. Doch wenige Jahre vor seinem Tode (am 4. Dezember 1827) schreibt er an Freund Zelter einen Brief, der die tiefste Einsicht in die Lehre verrät, die der große Florentiner der Nachwelt geschenkt hat. Es handelt sich da um Walter Scotts „Napoleon“; Goethe schätzt die schriftstellerischen Fähigkeiten des Erzählers Scott sehr hoch, durchschaut jedoch natürlich seinen national englischen Standpunkt,

von dem sich etwas lernen lasse; nur daß der verständige wackere Engländer dem Genie Napoleons nicht gerecht werden könne. „Durchaus bemerklich ist, daß er als ein rechtlicher bürgerlicher Mann spricht, der sich bemüht, in frommem, gewissenhaftem Sinne die Taten zu beurteilen und sich streng vor aller machiavellischen Ansicht hütet, ohne die man sich kaum mit der Weltgeschichte abgeben möchte.“

In Italien, besonders in Florenz, hat es immer wieder Bewunderer des Machiavelli gegeben, die als Freidenker oder als Patrioten die europäische Mode nicht mitmachten, den Namen ihres großen Landsmannes als ein Schimpfwort zu verwenden. Einer der bekanntesten Verehrer Machiavellis war, neben Voltaire und dem Dichter Alfieri, der tapfere Alberto Radicati, Graf von Passeran, der, von seinem Landesherrn Vittorio Amedeo II. verraten, aus Turin nach dem England der Collins und Tindal flüchtete. Er gab 1736 ein Buch gegen Rom heraus. In einer Satire „Religion der Kannibalen in Rom“ wird der auferstandene Machiavelli redend eingeführt. (Ich habe mir das Buch nicht verschaffen können und folge darum dem Bericht des fleißigen, aber unfreien A. F. Artaud in seinem „Machiavel, son génie et ses erreurs“ II, S. 387.) „Die gegen mich ergrimmtesten Fürsten hielten Rat und ernannten Kommissäre, die meine Grundsätze prüfen und mich nach der Ungeheuerlichkeit meines Verbrechens bestrafen sollten. Ich erklärte, daß ich alle diese Lehren als gottlos verabscheue und mich jeder Strafe unterziehen wolle, wenn diese Lehren meine Erfindungen wären. Aber meine Schriften enthalten nichts als die Politik und die Staatsräson, die ich aus den Handlungen großer Könige geschöpft habe. So verstehe ich nicht, warum die Erfinder dieser wahnsinnigen Politik als geheiligte Personen betrachtet werden, ich aber, der diese Gedanken nur ans Licht gezogen hat, als ein Verbrecher, als ein Atheist. Schon waren die Richter furchtbar gerührt und geneigt, mich freizusprechen.“ Da tritt der Staatsanwalt gegen Machiavelli auf und er wird zum Feuertode verurteilt. Doch das Urteil wird nicht vollstreckt. König Philipp II. von Spanien weiß ihn zu schätzen und macht ihn zu seinem Minister. Unter Philipps verweichlichten Nachfolgern muß Machiavelli Spanien verlassen; er irrt unerkannt in der Welt umher und tritt endlich in einen geistlichen Orden.

Thomas More

Kein so nachwirksamer Bahnbrecher wie Machiavelli, kein so klassischer, heute noch so entzückender Schriftsteller, aber durch seine Lebensleistung liebenswerter, durch sein Schicksal ergreifender war der Mann, der im Norden — trotz aller Unterschiede — für die gleichen Ziele kämpfte wie der Staatsschreiber von Florenz. Die Erscheinung des großen englischen Lordkanzlers Thomas More oder Morus,

der an geistiger Kühnheit und Feinheit fast alle seine Zeitgenossen übertraf, an Charakter und Seelenstärke — bei einigen Menschlichkeiten — kaum an Luther seinesgleichen hatte und dessen Staatsroman „Utopia" bis heute nicht völlig ausgeschöpft ist, diese ganz außerordentliche Erscheinung ist nur dadurch zu einem psychologischen Rätsel geworden, daß man einen kaum noch christlichen Deisten irrtümlich zu einem Märtyrer der katholischen Kirche gemacht hat. Viel sicherer als in eine Geschichte der Blutzeugen des Glaubens gehört More in eine Geschichte der Gottlosigkeit. Ich werde seine Unchristlichkeit aus seinem Leben und seinen Schriften überzeugend dartun können. Was rätselhaft bleiben wird, das ist nicht mehr und nicht weniger rätselhaft als Sprache und Gefühl aller Menschen aus längst vergangener Zeit; völlig „verstehen" können wir weder die Vereinigung von Kraft und Beschränktheit bei Luther noch die Vereinigung von Freiheit und Frömmigkeit bei More; eher noch die Überlegenheit und Feigheit bei Erasmus, dem Freunde Mores, dem Gesinnungsgenossen und späteren Widersacher Luthers. Dieses allgemein historische Rätsel ist nicht so einfach zu lösen, wie Caro in seinem Aufsatze „Staatsromane" gemeint hat: durch die zwei Seelen in der Brust jedes Humanisten. More war ein Humanist nur, insofern er die lateinische Sprache (neben der englischen und auch der französischen) in Vers und Prosa mit Meisterschaft handhabte, aber die Form war ihm nur ein Spiel; in seiner Lebensführung, in seinem politischen Weitblick, in seiner Bedeutung für die Menschheit überragte er alle Humanisten, und die Reformatoren erst recht. Selbst in der Form seiner Schriften scheint er mir den vielgerühmten Erasmus zu übertreffen; der besitzt eine gewisse tändelnde Anmut, wo More mit tiefem Humor noch der Gegenwart Probleme aufgibt.

Im folgenden halte man als einen Richtpunkt fest, daß die „Utopia" 1516, also ein Jahr vor dem öffentlichen Auftreten Luthers erschienen ist; das ist für uns noch wichtiger, als daß etwa des Pomponatius Schrift gegen die Unsterblichkeit der Seele im gleichen Jahre herauskam; More konnte das nahende Schisma noch nicht ahnen, sah vor sich und gegen sich nur die christliche Universalkirche, kümmerte sich nicht um eine Reform im kleinen, konnte an eine Verwirklichung seiner Ideen kaum denken, stellte aber dem positiven Christentum als eine neue Tafel die Naturreligion gegenüber. Nur in einer Utopie. Aber beinahe hundert Jahre vor Herbert von Cherbury.

Mores Leben

Thomas More (geb. um 1480, gest., d. h. hingerichtet 1535) erblickte das Licht der Welt zu London als der Sohn eines begabten, wenig bemittelten, nicht eben berühmten Juristen; es hat wirklich nichts zu sagen, daß wir sein Geburtsjahr nicht genau angeben können; fast noch weniger,

daß wir einen Traum seiner schwangeren Mutter und eine Lebensgefahr des Säuglings für Legenden halten. Bald nach dem ersten Jugendunterricht kam Thomas als Diener und Hausgenosse, „Page" wurde er in dieser Stellung genannt, in die Umgebung des Kardinals Morton, eines ungewöhnlich begabten Mannes, der bei dem Sturze Richard III. eine Rolle gespielt hatte; der junge Aufwärter, dem der Kardinal eine große Zukunft vorausgesagt haben soll, mag aus den Tischgesprächen manche Lebenserfahrung vorweggenommen haben, wie der junge Swift unter anderen Umständen im Hause von Sir William Temple. In England ist viel Tradition, in der Politik wie in der Lebenserfahrung.

Kardinal Morton schickte seinen Pagen nach Oxford; dort sollte er durch das Studium der Rechte sich auf irgendeine öffentliche Tätigkeit vorbereiten. Thomas widmete sich der Jurisprudenz nur mit Widerstreben. Alles andere, was die Hochschule zu bieten hatte, lag ihm näher am Herzen. Bezeichnend scheint es mir zu sein, daß der Student Thomas More sich zu der modernen Partei hielt, die Griechisch trieb, auf ein elegantes Latein bedacht war, während die andere Partei mit dem scholastischen Betriebe der Professoren zufrieden war und sich einreden ließ, das Erlernen der griechischen Sprache wäre schon Ketzerei. Diese jungen Gegner des Griechischen, der Bibelkritik und der geistigen Arbeit fühlten sich also als Griechenfeinde und nannten sich darum Trojaner. Man vergesse nicht, daß dieser Zwiespalt zwischen Lichtfreunden und Dunkelmännern, der zugleich fast allgemein einen Gegensatz zwischen Rechtgläubigkeit und kritischem Denken bedeutete, damals durch die ganze gelehrte Welt Europas ging, daß also Thomas More sich durch seine Vorliebe für die griechische Sprache (die in England noch eine Neuheit war) zur humanistischen Aufklärung bekannte. Und noch in Oxford (oder sehr bald darauf) schloß Thomas More den Freundschaftsbund mit Erasmus, der bereits als Schreiber eines unvergleichlichen Latein und als philologischer Bibelkritiker berühmt war, an dessen Namen noch nicht der Makel haftete, der ihm später durch seine Hinterhältigkeit in der Reformationsbewegung aufgedrückt wurde. More und Erasmus waren einig in der Verachtung gegen die unwissenden Mönche und gegen die in den Schulen herrschende Scholastik; einig waren sie auch in dem Wunsche nach einer Säuberung der Kirche; dem widerspricht es nicht, daß sie beide über den Sturm erschraken, den Luther erregte.

Für die Weltanschauung der beiden Freunde, von denen More der ehrlichere und Erasmus der klügere war, ist es bezeichnend, daß sie sich in lustigem Wetteifer an eine lateinische Übersetzung von Gesprächen des Lukianos machten, des gottlosen Spötters; More sagt einmal aus-

drücklich, daß auch wir aus dem alten Schriftsteller noch lernen können, uns vor dem Aberglauben zu hüten, der sich den Anschein der Religion gibt. Wie sehr More und Erasmus Gesinnungsgenossen waren in einer übermütigen, nachher sagte man Voltaireschen Behandlung kirchlicher Gestalten und Vorstellungen, das geht aus vielen Stellen der Briefe und Epigramme hervor, die sie aneinander richteten. Einmal schickte Erasmus an More einige lustige Verse, anstatt ihm ein geliehenes Pferd zurückzusenden: er esse den Leib Christi, weil er ihn zu essen glaube; so solle More auch glauben und sich mit dem Glauben begnügen, seinen Gaul wiederbekommen zu haben. Nur als Kuriosität bemerke ich, daß sich in einem Epigramme Mores auch das Reimpaar „Christe — Iste" vorfindet, das in dem berüchtigten „Tagebuch" Goethes zu einer so blasphemischen Zote verwandt wurde. Auch darin waren die Freunde einer Meinung, daß gegen die Lüge und gegen die Heuchelei der Kirchlichen Witz und Spott berechtigte Waffen seien.

Ungleich waren sie aber in ihrem Temperament und vielleicht darum in ihrem inneren Verhältnisse zu moralischen Fragen, die für religiöse galten. Erasmus hatte ein kühleres Blut; More aber hatte schwere Kämpfe mit seiner geschlechtlichen Erregbarkeit zu bestehen, fühlte sich darob in seinem Gewissen bedrückt und neigte zu den Gegenmitteln der Einsamkeit und der Kasteiung. In solchen Stimmungen schlug er sich sogar mit dem Gedanken herum, selbst ein Mönch zu werden, ein Franziskaner. Er hatte (1504) den König — damals war es noch Heinrich VII. — gegen sich aufgebracht, weil er im Unterhause gegen eine neue Steuer gesprochen hatte; er glaubte oder wußte sein Leben bedroht und fand ein Asyl in der Karthause von London. Dort mochte ihm der Einfall gekommen sein, in einer Klosterzelle nur seinen Studien zu leben. Doch seine Selbsterkenntnis belehrte ihn darüber, daß ihm das Gelübde der Keuschheit schwere Stunden bereiten würde. Rasch entschlossen verließ er die Karthause und heiratete; More wollte — wie Erasmus gegen Hutten äußerte — lieber ein keuscher Ehegatte sein als ein unsauberer Geistlicher. Romantisch scheint er über die Geschlechtsliebe nicht gedacht zu haben, in seinem Leben so wenig wie in seiner Utopia. Von den Schwestern, die ihm deren Vater zur Ehe angeboten hatte, gefiel dem etwa fünfundzwanzigjährigen More die zweite besser; er wählte aber die ältere, um ihr den Schmerz einer Zurücksetzung zu ersparen. Und als er nach dem Tode seiner ersten Frau eine zweite nötig zu haben glaubte, suchte er sich eine nicht mehr junge, wirtschaftliche, häßliche Dame aus, mit der er jedoch — wieder nach einem Worte des Erasmus — so lebte, als ob sie ein hübsches junges Mädchen gewesen wäre.

Mit der Ehe schien das Philisterium zu beginnen, die Sorge um einen anständigen Erwerb für Weib und Kinder. Er wurde Rechtsanwalt, Untersheriff und Friedensrichter. In jeder dieser Stellungen zeichnete er sich durch Geschicklichkeit und seltene Selbstlosigkeit aus; auch durch den unverwüstlichen Humor, der ihn ja auch in seinen letzten Stunden nicht verließ. Ein allerliebster Streich, den er als Friedensrichter einem pedantischen Juristen spielte, ist des Verfassers der Utopia nicht unwürdig. In diesen Jahren, von seinen Amtsgeschäften und von den Verpflichtungen eines gewissenhaften Hausvaters überbürdet, verfaßte er in den wenigen freien Stunden die Bücher, die ihm unter den Humanisten seiner Zeit einen Namen machten, und auch die Utopia, die für die Dauer der Weltliteratur angehört. Von diesen Schriften soll nachher die Rede sein.

More und Heinrich VIII.

Sein Ruf als Humanist wurde die Veranlassung, daß Heinrich VIII., der übrigens als Dilettant sich mit Gelehrten zu umgeben wünschte, auf die Fähigkeiten des Juristen aufmerksam wurde. Ein päpstliches Schiff war im Hafen von Southampton mit Beschlag belegt worden; der Kardinallegat Campeggio, der sich zufällig in England aufhielt, sollte die Freigabe durchsetzen; man wollte ihm in der Form wie in der Sache gefällig sein und More wurde dazu bestimmt, die Verhandlungen in seinem elegantesten Latein zu führen. Er ordnete die Angelegenheit ganz nach dem Wunsche des Königs, der ihn sofort — offenbar persönlich — überredete, in den Staatsdienst zu treten (1518). Der König selbst pflegte ihn damit zu necken, daß er nur sehr ungern an den Hof gekommen wäre. Der König war sehr gnädig gegen ihn; More meinte darüber mit feinster Bosheit: Heinrich sei gegen alle so gütig, daß ein jeder sich einbilde, er habe gerade ihn am liebsten; so wie die Londoner alten Weiber, wenn sie vor dem Madonnenbilde am Tower recht brünstig gebetet haben, sich einbilden, Maria lächle gerade auf sie freundlich herab.

Die Verbindung mit dem Könige war die Ursache von Mores Aufstieg und von seinem furchtbaren Ende. Damals war der Kardinal Wolsey Lordkanzler und „allmächtiger“ Günstling; ein ehrgeiziger Mann, nicht ganz so schwarz, wie ihn Calderon gezeichnet hat, nicht ganz so verantwortlich, wie ihn Shakespeare sehen mußte, wenn er den königlichen Vater seiner Elisabeth ein wenig entschuldigen wollte. Heinrich VIII. war absoluter Monarch und konnte von seinem Günstling beeinflußt, aber nicht gelenkt werden. Dieser König war bei manchen Fähigkeiten wie ein Wüterich im Märchen. Seiner ganzen Anlage nach ein eitler Allesbesserwisser, zügellos in seinen Begierden, ein Verbrecher aus hemmungsloser Heftigkeit. Weil er ein stattlicher Mann war, nach den Weibern jagte, Fechten gelernt hatte und Geld und Gut seines Volkes liederlich ausgab,

nannte ihn eine offiziöse Geschichtschreibung eine ritterliche Erscheinung; auch seine königlichen Amtsbrüder, der frivolere und darum ungefährlichere Schürzenjäger Franz I. von Frankreich und der heimlich geile Karl V. von Spanien und Deutschland, waren so ritterliche Erscheinungen. Doch im Vergleiche mit Heinrich VIII. war Karl ein weiser Staatsmann, war Franz ein wohlmeinender Regent. Heinrich hätte am Galgen geendet, wenn er nicht zufällig König von England gewesen wäre. Das Urteil katholischer Geschichtschreiber, die den König um seiner letzten Regierungszeit willen einen bluttriefenden Tyrannen nennen, war in diesem Falle zur Wahrheit geleitet worden.

Als Thomas More in die Nähe des Königs gezogen wurde, war Kardinal Wolsey noch Kanzler, war Heinrich VIII. und England noch gut katholisch, hatten sich nur wenige Engländer den Anfängen der lutherischen Bewegung angeschlossen; More hatte also noch völlige Unbefangenheit, seinen Freund Erasmus in seinen humanistischen Bestrebungen zu unterstützen, ob sie gleich auf eine gewisse Reform der Kirche abzielten. Man ließ ihn lachend gewähren. Denn der König, der sich in den europäischen Kämpfen zwischen dem Kaiser und dem Könige von Frankreich mitunter für den ausschlaggebenden Faktor halten durfte, richtete seine Haltung gegen den Römischen Stuhl nach der jeweiligen politischen Lage; und Wolsey war womöglich noch unkirchlicher im Herzen, weil seine Ratschläge immer von seinem ehrgeizigen Plane beeinflußt wurden, durch Unterstützung der weltlichen Fürsten Papst zu werden. Für den König wie für den Kanzler war die Fähigkeit des Humanisten More, der römischen Kirche durch Angriffe gegen die Mönche Ungelegenheiten zu machen, nur ein Stein in ihrem Brettspiel. Die Stellung Mores bei Hofe war nicht fest umschrieben; wenn der Kaiser oder der König von Frankreich, wenn hochgestellte Gesandte nach London kamen, mußte er sie mit klassischen Ansprachen begrüßen, wodurch der König von England noch mehr als vorher in den Ruf eines hochgebildeten Fürsten kam. Der König wird in seinem neuen Hofbeamten wahrscheinlich nicht mehr gesehen haben als einen berühmten und willfährigen Wortkünstler oder Sophisten, der vorläufig als Hofdekoration benützt wurde. Er war gegen diesen Sprechminister — wie man heute sagen könnte — äußerst gnädig, nicht ohne Preisgabe seiner königlichen Würde. More täuschte sich nicht über den Charakter seines Herrn. Man hat ihm reichlich viele Prophezeiungen des eigenen Schicksals nachträglich in den Mund gelegt. Beglaubigt ist aber eine Äußerung aus der Zeit, wo er noch die Neigung des Königs besaß: er sei nicht stolz darauf; der König werde ihm unfehlbar den Kopf abschlagen lassen, wenn er für diesen Kopf ein festes Schloß in Frankreich erhielte.

Der Aufstieg zur höchsten Würde im Staate, zu der des Lordkanzlers, vollzog sich nicht zu eilig. More wußte überaus geschickt zugleich den Wünschen des Königs zu dienen und der Unbescheidenheit des Kardinals Wolsey entgegenzutreten. Er bewährte sich als Diplomat in inneren und äußeren Angelegenheiten, in den Verhandlungen mit dem Parlamente wie bei dem Frieden von Cambrai. Beiläufig bemerkt war es damals (1529) noch ganz im Sinne des Königs, wenn More unter die Friedensbedingungen Bestimmungen aufnehmen ließ, welche die Verbreitung des Protestantismus in den Niederlanden durch in England gedruckte englische oder deutsche Bücher hindern sollten.

Aus seinem Privatleben in diesen Jahren wäre mancherlei zu erwähnen, was nur mittelbar hierher gehört: daß er den Maler Holbein den Jüngern in seinem Hause aufnahm und dem Könige empfahl, daß er in seinem sonst patriarchalischen Familienleben sehr lebhaft und unchristlich gründliche wissenschaftliche Studien der Frauen begünstigte. Wer könnte entscheiden, ob die vielen häuslichen Andachtsübungen, denen er sich jetzt hingab und die seinen humanistischen Anschauungen entgegen schienen, zu seinem System der Kindererziehung gehörten oder zu den Pflichten seiner Stellung oder ob sie einfach ein Rückfall in die frommen Anwandlungen seiner Jugend waren? Zu beachten ist jedenfalls, daß diese Andachtsübungen — wenn ich das Wort vorwegnehmen darf — pietistischer Art waren, aus dem Rahmen der Kirche schon dadurch herausfielen, daß er für sich und seine Hausgenossen besondere Gebete abfaßte; er war fromm in einer privaten Religiosität. Kein Gewicht möchte ich darauf legen, daß er, als seine Lieblingstochter an der sogenannten Schweißkrankheit *) darniederlag, sie gesundbeten wollte und ihm kraft des Gebetes die Eingebung kam, sie durch ein Klistier vom Tode zu retten; was uns daran komisch vorkommt, brauchte für einen Zeitgenossen Luthers nicht komisch zu sein. Nicht nur nach katholischer, sondern auch nach protestantischer, nach pietistischer, ja sogar nach ursprünglich deistischer Auffassung, unbedingt jedoch nach der Privatreligion Mores, konnte die Eingebung „Klistier" die Wirkung eines Gebetes sein.

In die ersten Jahre seines Hofdienstes fällt die Beteiligung Mores an dem theologischen Streite zwischen Heinrich VIII. und Luther (1522);

*) Die englische Schweißkrankheit war eine Seuche, die von Ende des 15. bis gegen Mitte des 16. Jahrhunderts nicht nur in England viele Menschen hinraffte; sie ist seitdem kaum wieder aufgetreten und darum von der modernen Medizin nicht beobachtet und nicht beschrieben worden. Auch Anna Boleyn war einige Tage durch den englischen Schweiß in Lebensgefahr. Wäre sie daran gestorben (so könnte der Zweifler an einer göttlichen Leitung der Weltgeschichte sagen), dann wäre England katholisch geblieben und Thomas More wäre nicht enthauptet worden.

ich werde darauf zurückkommen müssen und bemerke vorläufig nur, daß der König mit seinem Hofgelehrten in völliger Übereinstimmung war und der Römischen Kurie treubleiben wollte — bis die Leidenschaft für Anna Boleyn ihn ergriff. Ich habe diese kleine Geschichte, die erst durch den Rang und durch die Hitzköpfigkeit des Liebhabers zu einer Staatsaktion wurde, nur in ihren Folgen für More darzustellen; weil der König blindwütig nach Anna verlangte, kam Thomas More zur Stellung des Lordkanzlers und nachher auf das Schafott.

Anna Boleyn

Bereits 1525 war es für den Hof und für Europa*) kein Geheimnis, daß der König mit gewohnter Heftigkeit die Hofdame Anna Boleyn haben wollte, als Bettschatz wie andere gefällige Mädchen (auch eine ältere Schwester Annas) oder, da sie es darauf anlegte, als seine rechtmäßige Frau. Anna war reizvoll und schlau genug, die Gier des Königs bis zu dem Gedanken einer Heirat zu steigern. Der entdeckte jetzt plötzlich, nach siebzehnjähriger Ehe, daß sein Gewissen ihm vorwarf, gegen göttliches und natürliches Recht die jungfräuliche Witwe seines Bruders geheiratet zu haben. Er wollte sich von der Königin Katharina gesetzlich scheiden lassen und die einzige Tochter Maria vom Erbrechte ausschließen. Alle Niedrigkeiten der Großen kamen für diese europäische Angelegenheit in Bewegung; alle Theologen und Juristen der Universitäten schrieben bestochen für oder gegen die Scheidung. Die Königin Katharina war eine Tante des Kaisers, dessen Heere in Italien standen; das war die schlimmste Verlegenheit für den Papst. Nicht niedriger als die Fürsten

*) Aus einer der herzerfreuendsten Schriften Luthers hätte man ersehen können, daß die Liebesgeschichte des Königs Heinrich 1525 bereits Tagesgespräch an den europäischen Höfen war, ja mehr noch, daß kluge Leute das bevorstehende Schisma in England kommen sahen. Es war am 1. September 1525, daß Luther für seine saugrobe Antwort auf den Sakramentenbrief de- und wehmütig um Verzeihung bat. Dieser unwürdige Ton, der auch auf Luthers Freunde einen übeln Eindruck machte, wurde erst erklärt, als der König einen überaus hochmütigen Brief zurückschrieb und Luther nun mit prächtiger Offenheit seine Motive darlegte. Er hatte von keiner geringeren Seite als von dem Könige Christiern von Dänemark erfahren, Heinrich wollte eine Scheidung von Katharina und wäre also durch ein demütiges Einlenken Luthers der Reformation geneigt zu machen. Luther ist es in diesem prächtigen Sendschreiben (von 1527) einzig darum zu tun, zu zeigen, daß er in seiner Abbitte nur seinen Leib zu einem Kniefalle gezwungen, nur für seine Person auf jeden Stolz verzichtet, daß er aber die Sache des Evangeliums mit keinem Worte preisgegeben habe. Mit dieser Behauptung blieb Luther unbedingt bei der Wahrheit; offenbar hatte er wieder einmal als Politiker zu handeln geglaubt, unter der Voraussetzung, der König von England wäre zum Abfall vom Papste schon halb und halb entschlossen. Darüber ist der Brief von 1527 selbst nachzulesen, der das Lesen wahrlich verlohnt um seines trotzigen Übermuts willen. Luther selbst meinte, die böse Antwort des Königs auf seine Abbitte wäre nicht vom Könige verfaßt worden, sondern von einem Hofgelehrten, wahrscheinlich (wie angedeutet wird) von Erasmus. Vielleicht dürfen wir eher an More denken, der ja an dem Sakramentenbriefe mitgearbeitet hatte und ein Jahr darauf als Sekundant des Königs gegen Luther aufgetreten war.

und ihre Minister, nur dem Zorne des Königs am nächsten war der Kardinal Wolsey; er wollte dem Könige gefällig sein und schlug, als dieser einen Aufschub nicht mehr duldete, zuerst eine Scheidung durch den Papst vor, sodann eine Scheidung durch das Parlament. In dieser kritischen Zeit erkrankte Anna an der „englischen Schweißkrankheit"; der König hätte sich über ihren Tod getröstet; doch sie genas und ihre Herrschaft über den König wurde noch unumschränkter als vorher. Überhaupt darf man auch ohne dokumentarische Beweise annehmen, daß Heinrich VIII. in den neun Jahren seiner Liebesglut — also bis kurz vor ihrer eigenen Hinrichtung — alle seine Entschlüsse, auch die politischen, nach dem Willen Annas und ihrer Ratgeber einrichtete. Die künftige Königin verzieh es dem Kardinal Wolsey nicht, daß er gezögert hatte, die Scheidung des Königs zu betreiben. Es ist Unsinn, anzunehmen, daß sie aus Hinneigung zu dem Protestantismus den Kardinal gestürzt habe; für sie und ihre Partei war die Reformation nur ein Mittel zum Zwecke, ein Weg zum königlichen Ehebette. Fügte sich der Papst nicht, aus Angst vor dem Kaiser, so mußte irgendwie die Reformation helfen. Im Oktober 1529 mußte Wolsey das große Siegel abgeben.

Nach der Absicht und der Meinung des Königs sollte jetzt More als ein getreuer Diener seines Herrn die Sache in die Hand nehmen, die juristischen Schwierigkeiten durch seine Geschicklichkeit überwinden und zugleich durch das Ansehen, dessen er in ganz Europa genoß, die Stimmung der Welt zugunsten des Königs beeinflussen.

Diesen zweiten Dienst versagte More; er hatte die Überzeugung gewonnen, daß die Scheidung ungesetzlich wäre, verschwieg das nicht und wurde in dieser Frage nur immer halsstarriger, je mehr Versuchungen an ihn herantraten. Er muß sein Urteil aber zunächst mit höfischer Vorsicht ausgesprochen haben und muß den ersten Dienst, dem Willen des Königs die Wege zu ebnen, gut geleistet haben, weil es sonst unbegreiflich wäre, daß Heinrich VIII. ihn noch einige Jahre lang umzustimmen hoffte, ihn gar wenige Tage nach der Entlassung Wolseys zu seinem Kanzler machte. Viel gefragt wurde More freilich nicht; er hatte einfach einem Befehle zu gehorchen. Er war in dieser Zeit sehr trüber Stimmung; er äußerte einmal gegen seinen Schwiegersohn, er wollte gleich in einen Sack genäht und in die Themse geworfen werden, wenn erst der allgemeine Friede und die Glaubenseinheit hergestellt und die Heiratsgeschichte des Königs in beruhigender Weise erledigt wäre. Wahrscheinlich suchte er, durch die Aussicht auf die höchste Stelle im Reiche vielleicht doch bestochen, nach einem Auswege zwischen seinem Gewissen und der Leidenschaft des Königs; wenigstens meldete der Bischof von London, der ihn

ausforschen sollte, More könnte gegenwärtig noch nicht völlig beipflichten, hoffte aber noch die Zufriedenheit des Königs zu erwerben.

Heinrich verließ sich also auf dieses unklare Versprechen und More wurde (am 25. Oktober 1529) zum Kanzler des Königreiches ernannt. Bei der feierlichen Installation betonte der Herzog von Norfolk im Namen des Königs, More wäre nur um seiner Verdienste willen zu einem Range emporgestiegen, der bisher bloß hohen Prälaten und Männern vom höchsten Adel verliehen worden war. Noch erstaunlicher für die Amtsgewohnheiten unserer Zeit war die Antwort Mores auf diese Ansprache. Er sei nur ungern an den Hof gekommen und übernehme nur widerwillig die neue Würde; der schreckliche Sturz seines Vorgängers warne ihn, er sehe immer das Schwert des Damokles über seinem Haupte. Darum gewähre ihm das Lob des Herzogs und selbst die Güte des Monarchen nur geringe Freude.

Die Erwartung, More habe sich sein Gewissen nur um einen hohen Preis abkaufen lassen wollen und werde sich jetzt als Kanzler im Sinne des Königs entscheiden, erfüllte sich nicht; er berief sich immer ängstlicher auf seine Skrupel. Umsonst bearbeiteten ihn der Erzbischof Cranmer, der die ganze Scheidungsgeschichte leitete, und andere Theologen des Königs. More blieb um so fester, als jetzt bereits die Pläne auftauchten (auf den Rat des Sekretärs Cromwell, der ja bei Shakespeare eine hübsche kleine Rolle spielt), sich an dem Papste zu rächen und zugleich nach dem Beispiele der deutschen Fürsten die Macht des Königs zu steigern: der ehemalige Defensor fidei sollte als Protector ecclesiae zum Haupte der Kirche von England erklärt werden. Ein Abfall vom Papste, nicht ein Abfall von der katholischen Lehre; die anglikanische Kirche sollte ein noch viel gefügigeres Werkzeug in der Hand des englischen Königs sein als es die gallikanische Kirche je den französischen Königen war. Während die Ordnung dieser Dinge dem Erzbischofe Cranmer überlassen blieb, betrieb Heinrich, durch die jahrelangen Schwierigkeiten ganz toll gemacht, mit Ungeduld Scheidung und Heirat, die er als seine Privatangelegenheiten ansah. Im Januar 1533 vermählte er sich mit Anna, erst vier Monate später wurde die Ehe mit Katharina für nichtig erklärt und dann erst die prunkhafte Krönung Annas vollzogen. Man weiß, daß das gleiche Parlament drei Jahre später ebenso sklavisch Anna zum Tode verurteilte, daß das Parlament Katharinas Tochter Maria des Erbrechts verlustig erklärte und dann als Königin anerkannte.

Der König, an solche Volksvertreter und an Minister wie Wolsey gewöhnt, also sicherlich ein Menschenverächter, kümmerte sich jetzt nicht mehr um die Gewissensbedenken Mores; es war ihm genug, wenn sein

Kanzler sich in die vollzogenen Tatsachen schickte und öffentlich der Scheidung von Katharina und dem Abfall vom Papste nicht widersprach. Diese bescheidene Hoffnung schien sich zu erfüllen, da der Kanzler bei den Debatten über die Scheidung die Frage und die Gutachten ausländischer Theologen dem Parlamente nicht nur amtlich vorlegte, sondern dabei auch ausdrücklich versicherte, der König folge nur seiner Regentenpflicht und seinem Gewissen, nicht seinen Lüsten. Heinrich konnte nicht ahnen, daß das geplante Papstkönigtum seinem Kanzler noch mehr zuwider war als die Scheidung von Katharina. Als die ersten Schritte gegen Rom beschlossen waren, gerade ein Jahr bevor des Königs Ehe mit Katharina für nichtig erklärt wurde, setzte More keinen Widerstand entgegen, bat aber um seine Entlassung, aus Gesundheitsrücksichten. Heinrich bewilligte den Abschied mit gnädigen Worten, aber er fühlte die Amtsniederlegung als eine Beleidigung, die ihm von einem Diener widerfuhr, und behielt sich eine furchtbare Bestrafung vor. Daß More sein Amt mit vorbildlicher Treue versehen hatte, unbestechlich (im Gegensatze zu seinem Vorgänger), ohne Rücksicht auf das Ansehen einer Partei („der Teufel selbst müßte in einer gerechten Sache gegen des Richters eigenen Vater Recht behalten“), daß er dadurch beim Volke überaus beliebt geworden war, das hätte Mores Zustimmung zur Scheidung um so wertvoller gemacht; und gerade darum konnten Heinrich und Anna nicht verzeihen.

Am 16. Mai 1532 war More ins Privatleben zurückgetreten. Nicht gerade als ein Bettler, doch in den bescheidensten Verhältnissen. Den Seinigen war er wieder der gütige Hausvater, der immer einen Scherz bereit hatte.

Über die Heirat des Königs sprach er nie, weder öffentlich noch zu Vertrauten. Dennoch ahnte er, was ihm bevorstand. Der König hatte ihn einst mit Gnaden überhäuft, um ihn umzustimmen, jetzt wollte er es offenbar durch Drohungen erreichen; und More wußte, daß er selbst nicht nachgeben würde. Es war etwas Dämonisches in ihm, das ihm wie unter einem Zwange zu sagen schien, wann er dem Willen des Königs gehorchen sollte und wann nicht; und ganz konsequent war dieser Dämon nicht. Als die Bischöfe More bereden wollten, bei der Krönung Annas zugegen zu sein, und ihm sogar das nötige Geld für ein Prachtgewand anwiesen, lehnte er ab, nicht das Geld, aber sein Erscheinen bei Hofe.

Seine Feinde versuchten es zunächst, was sonst gegen einen gefallenen Günstling immer Erfolg gehabt hatte: ihn der Bestechlichkeit im Amte anzuklagen; solche Angriffe konnte More leicht abschlagen. Nun versuchte man ihn dadurch einzuschüchtern, daß man ihn für die Reden einer ekstatischen Nonne verantwortlich machte, die im Volke gegen die Heirat

des Königs Stimmung machte; More konnte seine Unschuld beweisen. Ganz verfehlt war der Vorwurf, More hätte zehn Jahre vorher den König aufgereizt, sein Buch gegen Luther, also eine Verteidigung des päpstlichen Supremats, zu schreiben; More erinnerte den König daran, daß er in dieser Beziehung weitergegangen wäre, als sein Kanzler geraten hatte. Als auch dieser Sturm abgeschlagen war, schien More gerettet. Aber der Herzog von Norfolk warnte ihn: der Zorn des Fürsten ist der Tod. More erwiderte mit bewußt antikem Stoizismus: „Ich sehe nur den einen Unterschied, daß ich heute sterben werde, Ihr aber morgen."

Nun holten die Juristen des Königs zu dem Schlage aus, der dem Kopfe Mores galt. Natürlich ist das nicht so gemeint, als ob der sogenannte Sukzessionseid bloß um Mores willen gefordert worden wäre; das Gesetz, das die Ehe mit Katharina für null und nichtig erklärte, Maria von der Thronfolge ausschloß und den Kindern Annas allein das Erbrecht zugestand, alle Schriften gegen die neue Ehe unter die Strafe des Hochverrats stellte, dieses Gesetz war eine notwendige Folge der vorausgegangenen Handlungen. Persönlich gegen More aber war es gerichtet, daß man von ihm als dem einzigen Laien den ausdrücklichen Eid forderte; sonst hatten ihn nur Geistliche und Staatsbeamte leisten müssen. Die Haltung Mores war tapfer, doch nicht ohne einige Schlauheit; er erklärte sich bereit, den Eid auf das vom König befohlene Thronfolgerecht zu leisten, weigerte sich aber, den ganzen Wortlaut der Staatsakte zu beschwören, die in ihrem ersten Satze darüber hinweggegangen war, daß die Ehe mit Katharina mit päpstlicher Dispensation vollzogen und vom Papste immer noch anerkannt war. Lange wurde bei einer Vorladung Mores hin und her verhandelt. Cranmer riet, den halben Eid Mores anzunehmen. Es scheint, daß Anna allein rachsüchtig den Tod des ehemaligen Kanzlers wollte. More wurde in den Tower gesperrt, unter der formellen Anklage, er hätte sich der Unterlassung einer Anzeige des Hochverrats (misprision of treason) schuldig gemacht; darauf setzte die Sukzessionsakte lebenslänglichen Kerker und Konfiskation aller Güter.

Die Rechtsbeugung wird dadurch bewiesen, daß der König auch jetzt noch nicht aufhörte, Mores völlige Unterwerfung durch Drohungen zu erzwingen. Nichts wurde unversucht gelassen. Mores Lieblingstochter mußte zureden, sich zum ganzen Eide zu bequemen. Schließlich wurde auch Frau More in den Tower gelassen; damit der Ähnlichkeit mit Sokrates kein Zug fehle, benahm sich die Frau ungefähr wie Xanthippe, wie sich eben jede nüchterne Frau in Lebensgefahr ihres Mannes benehmen würde, und More antwortete auf ihre Heftigkeit mit wirklich sokratischem Humor. More erwartete seinen Tod mit bewundernswerter Ruhe.

Die Handhabe für ein Todesurteil war aber erst hergestellt, als im November 1534 — ein halbes Jahr nach Mores Verhaftung — eine neue Parlamentsakte beschworen werden sollte, die dem Könige das Recht zusprach, das oberste Haupt der englischen Kirche zu sein und alle ihre Irrtümer und Mißbräuche abzustellen. Die Suprematsakte. Im April 1535 wurde More in einer Kommission wieder von dem Sekretär Cromwell aufgefordert, sich darüber zu äußern. Er blieb fest, obgleich Cromwell in nicht mißzuverstehender Weise daran mahnte, der König könnte Gehorsam verlangen und gegen hartnäckige Gehorsamverweigerer äußerste Strenge üben. Wenige Tage später wurden denn auch einige Geistliche wegen ihres Widerspruchs hingerichtet. Das machte auf den todbereiten Mann keinen Eindruck. In weiteren Verhören erklärte er, überhaupt keinerlei Eid und keine Aussage mehr leisten zu wollen. Und so wurde er am 1. Juli 1535 nicht mehr der Unterlassung einer Anzeige angeklagt, sondern geradezu des Hochverrats. Immer noch wurde dem Angeklagten für den Fall der Unterwerfung des Königs Verzeihung versprochen. In seiner mündlichen Verteidigung gegen die weitschweifige und wirre Anklage geht More besonders auf zwei Punkte ein: die Scheidung des Königs und den Supremat. Über die Berechtigung zu einer zweiten Heirat hätte er nur auf Befragen des Königs seine gewissenhafte Meinung ausgesprochen und darin läge kein Hochverrat. Gegen den Supremat des Königs hätte er niemals auch nur ein Wort geäußert; Stillschweigen wäre kein Hochverrat, Gedanken könnten nur von Gott gerichtet werden. Ein falscher Zeuge, der gelegentliche Äußerungen Mores gegen den Supremat des Königs beschworen hatte, wurde von More mit äußerster Kraft zurückgewiesen. Die Geschworenen zogen sich zurück und sprachen ihr Schuldig so schnell aus, daß sie in dieser kurzen Zeit nicht einmal die Anklage hätten lesen können. Nach dem Verdikt der Geschworenen hatte More keine Veranlassung mehr, bei seinem Schweigen zu beharren; er bekannte sich feierlich zum Supremat des Papstes. Jetzt wurde er kurzerhand zu der wahnsinnig grausamen Strafe des Hochverrats verurteilt: man soll ihn auf einer Schleife mitten durch die City nach Tyburne ziehen, dort bis zum Halbtode aufhängen, dann noch lebend abnehmen, die Geschlechtsglieder abschneiden, den Unterleib aufreißen, die Eingeweide verbrennen, die vier Vierteile auf den Toren der City und den Kopf auf der Londonbrücke zur Schau ausstellen. Der König begnadigte ihn zu einfacher Enthauptung. Am 6. Juli 1535 wurde das Urteil vollzogen. Die Puritaner haben es More sehr übel genommen, daß ihn sein guter Humor und seine Freude an Scherzen auch in der Todesstunde nicht verließen.

Das Buch „Utopia“

Ohne Übergang will ich nun dieser Haltung, die ihn als einen Blutzeugen der katholischen Kirche erscheinen läßt, die ihm vielleicht noch einmal die Aureole eines Heiligen verschaffen wird, den Deismus gegenüberstellen, der sich in seiner Utopia vom Jahre 1516 ausspricht; auf die kleine Gefahr hin, in dem Prozesse um die Heiligsprechung vom advocatus diaboli zitiert zu werden. Man darf mir nicht einwerfen, daß zwischen der Herausgabe des Staatsromanes und der erlebten Staatsaktion beinahe zwanzig Jahre liegen; More hat sich in dieser Zeit kaum verändert, nur daß ihm die humanistischen Studien seiner Jugendjahre zuletzt weniger am Herzen lagen; das Gerechtigkeitsgefühl und der Humor seines Staatsromans haben ihn auch in den letzten Jahren nicht verlassen, in denen er eher um seine Ehre als um sein Leben kämpfte. Einst hatte er einen platonischen Idealstaat geschildert, zuletzt der Welt das Vorbild eines platonischen Weisen gegeben. Ich verzichte übrigens auch auf die Verlockung, die beiden Staatsromane von Platon und More miteinander zu vergleichen; die Abhängigkeit Mores ist augenfällig und sein Platonismus überhaupt nicht anders als der der übrigen Humanisten; doch können wir von solchen vergleichenden Betrachtungen absehen, weil More in seiner Utopia über die mehr ästhetische Unchristlichkeit der italienischen Platoniker weit hinausgegangen ist.

Der Staatsroman „Utopia“ ist gewissermaßen ein realistisches Buch. Die Reisen und Entdeckungen der letzten Jahrzehnte haben es entstehen lassen. Der Berichterstatter, von welchem More die Wunder der Insel Utopia erfährt, ist ein Portugiese, der dem Stern von Amerigo Vespucci gefolgt war und so den glückseligsten aller Staaten kennen gelernt hatte, den auf der Insel Utopia.

Der andere Einwand, More habe seine Fabel für eine müßige Unterhaltung geschrieben, bedarf wirklich keiner Widerlegung; man lese das Buch. Ich übergehe die Kritik, die More seinen portugiesischen Freund an den sonstigen Einrichtungen üben läßt und die überall auf eine bitterernste Ablehnung der mittelalterlichen Weltanschauung hinausläuft: die Kritik der Gesellschaft, die den Diebstahl notwendig macht, um ihn nachher zu bestrafen, die Auflehnung gegen die Großgrundbesitzer, die Diebe machen, um das Vergnügen zu genießen, sie nachher aufzuknüpfen, den Zorn gegen den Kapitalismus und gegen das Mönchswesen, die Verachtung des Hoflebens und den Nachweis, daß ein Philosoph nicht oberster Diener eines abendländischen Königs sein könne. „Bis dahin werden Jahrhunderte vergehen.“ Durch Aufhebung des Kapitalismus werden die Grundsätze der großen Revolution von selbst Wirklichkeiten: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. More lehrt in dieser Beziehung einen aus-

gesprochenen Kommunismus, weiß mit sehr treffendem Witz den bloß konventionellen Wert von Gold und Edelsteinen, mit furchtbarem Ingrimm die Sinnlosigkeit der kapitalistischen Vorrechte nachzuweisen. Doch alle diese Dinge scheinen ihm durchaus nicht dem Evangelium zu widersprechen; er kommt aber zu diesen Forderungen einfach aus volkswirtschaftlichen Gründen. Seine Neuerungen würden auch nicht so verblüffend wirken, sein Buch hätte seinen unvergänglichen Reiz nicht behalten, wenn er nicht eben — wie schon gesagt — seine Utopien, wie man jetzt nach seinem Buche sagt, mit realistischer Phantasie vortrüge. Der Reiz wird für uns noch erhöht durch eine Menge von kleinen und großen neuen Erfindungen, die im Staate Utopia schon vor vierhundert Jahren im Gebrauche sind. Der heutige Leser fragt sich mitunter, warum der Kommunismus unausführbar sein solle, wenn so viele Träumereien des alten More inzwischen Wirklichkeiten geworden sind: künstliche Brutmaschinen, Kriegsspiele beim Generalstab, staatliche Aufsicht über die Produktion und Verbot von albernen Luxuswaren, Zutritt jedes begabten Kindes zu der Gelehrtenklasse (bei uns leider noch keine Wirklichkeit, aber doch schon eine ernsthafte Forderung), Gebrauch der Volkssprache in den Wissenschaften. Der Reiz des Buches beruht nicht zuletzt auf dem ungesuchten Witze Mores, auf einer Schlagkraft, die um so stärker wirkt, je seltener und überraschender sie sich äußert. Ich gebe nur ein einziges Beispiel: die Jagd soll nur den Metzgern erlaubt sein.

Ich beschränke mich auf die Einrichtungen, die die Religion des utopischen Staates betreffen, wohlgemerkt eines Idealstaates, dessen Unübertrefflichkeit der Portugiese rühmt und More selbst (im Schlußworte) mit einem hoffnungslosen Seufzer zugeben muß. Für die Unchristlichkeit der Gesinnung spricht schon eine unscheinbare Bemerkung, die denn auch meines Wissens bisher unbeachtet geblieben ist: bevor der Gefährte des Amerigo nach Utopia kam, waren ein einziges Mal Schiffe an der Küste gescheitert, und von diesen Schiffbrüchigen hatten die Utopier ihre gesamte Kultur erlernt; das war vor 1200 Jahren geschehen; der Idealstaat war also eine Fortsetzung der Kultur, die in der antiken Welt vor dem Siege des Christentums bestanden hatte. Also entwickelte sich in Utopia nicht eine christliche, sondern eine hellenische Moral. Tugend besteht in naturgemäßem Leben, Gesundheit ist das höchste Gut, wofür der Natur allein zu danken ist. Auf die Freuden des Lebens verzichten, sich kasteien, ist ein Akt stumpfsinniger Torheit. Dahin gehört es auch, daß im Falle unheilbarer und schmerzhafter Leiden der Selbstmord angeraten wird; dahin wohl auch, daß eine unerfreuliche Ehe gesetzlich geschieden werden kann. (Dann starb More, weil er sich der Scheidung

des Königs widersetzte.) Freier als die mittelalterlichen Christen, freier aber auch als die Griechen zeigt sich More darin, daß den Frauen ein großer Einfluß auf die Staatsgeschäfte eingeräumt wird.

Was nun die Religion selbst betrifft, so ist der Glaube der Utopier nicht einheitlich; viele hängen an einem Sternen- oder Sonnendienste oder haben eine Heldenverehrung ausgebildet, die meisten aber begnügen sich mit der Anerkennung eines unerkennbaren höchsten Wesens, einer Unsterblichkeit der Seele und der Zuversicht auf künftige Belohnungen und Strafen. Diese Lehren betrachten sie aber als in der Vernunft begründet. Der Staat als solcher ist deistisch und duldsam. Sogar die Verbreitung des Christentums durch die neuen Ankömmlinge wurde gestattet; als aber ein Neubekehrter heftig gegen den alten utopischen Glauben loszuziehen begann, wurde er verbannt, nicht eines religiösen Vergehens wegen, sondern nur wegen Unruhestiftung. Glaubenszwang sei tyrannisch und abgeschmackt; es herrscht völlige Denk- und Glaubensfreiheit. Selbst Leugner der Unsterblichkeit werden nur mit Verachtung gestraft. Der Aberglaube wird verlacht. Die Seligkeit kann nur durch tätiges Leben und gute Werke verdient werden.

Es gibt nur wenige Priester, diese werden, wie alle Beamten, aus dem ganzen Volke, auch aus den älteren Frauen, in geheimer Abstimmung gewählt; die Zahl der Priester ist so klein, weil nicht viele Menschen für ein so schönes Amt tugendhaft genug sind. In den Gotteshäusern wird ein allgemeiner, deistischer Kultus gepflegt, an welchem die Gläubigen jeder Art ohne Gewissensbedenken teilnehmen können; daheim mag jeder Utopier seine Mysterien feiern wie er will. Aus dem gleichen Grunde wird öffentlich nur zu dem unbekannten höchsten Wesen gebetet, das unvorgreiflich mit dem Namen Mithras (Sonne) angerufen wird. More wäre nicht ein Bürger der Übergangszeit zwischen dem sogenannten Mittelalter und der Neuzeit gewesen, wenn er nicht wenigstens mit einem flüchtigen Worte die Meinung ausgesprochen hätte, der utopische Staat entspräche den Lehren Jesu Christi.

Kommunismus

Der Kommunismus also, den der vorsichtige Kathedersozialismus unserer Tage vornehmer „Kollektivismus" zu nennen liebt, um das Gesamteigentum von der populären Aufteilung alles Privateigentums zu unterscheiden — der Kommunismus sollte also bereits von Jesus Christus gepredigt worden sein. Diese Behauptung ist grundfalsch, obgleich sie auch in neuerer Zeit, von St. Simon bis Kutter, von Neuchristen wiederholt worden ist. Was Jesus etwa verlangt hat, das ist Mitleid mit der Armut, Güte bis zur Selbstlosigkeit, aber wahrlich nicht Gütergemeinschaft; wenigstens soll nicht essen, wer nicht arbeitet. Auch unter

den ersten Christen ging die Opferwilligkeit nicht bis zum Kommunismus. Und als das siegreiche Christentum unter orientalischen Einflüssen die Verachtung aller irdischen Güter, ja sogar die Verachtung der Materie in seine Lehre aufnahm, als das Mönchtum so etwas wie kommunistische Siedelungen geschaffen hatte, war die Kirche sehr geneigt, einen Kollektivismus einzuführen, aber wahrlich — trotz aller Werke der Charitas — keinen sozialen Kollektivismus; die „tote Hand“ suchte alles Privateigentum an sich zu reißen, doch nur als das Privateigentum des absoluten Kirchenregiments. Und nun erst regten sich sehr praktische und irdische Anläufe zu der Forderung einer Lebensgleichheit oder Güteraufteilung bei ketzerischen Sekten, die die gegenwärtige Armut des Volkes mit der Üppigkeit des Klerus verglichen, auf die Anspruchslosigkeit der Apostel hinwiesen und so, wenn nicht die Gütergemeinschaft, doch die Gütergleichheit für eine christliche Einrichtung erklärten. Die Revolten der Circumcellionen im 4. Jahrhundert folgten unmittelbar auf die Verchristlichung des Römerstaates, gehören aber trotzdem vielleicht nicht hierher, vielleicht auch nicht die Revolten der Bagauden in Gallien. Doch seit dem 11. Jahrhundert war dem Wesen der meisten Ketzereien der Gedanke nicht mehr fremd: das arme Volk müßte teilhaben an dem Überflusse der Fürsten und der Prälaten. Auf diesen groben, meinetwegen neidischen Kommunismus hat besonders stark der Schwärmer Joachim von Fiore eingewirkt, wie übrigens auch auf die nichtpolitische Aufklärung, beides gegen seinen Willen. Je weiter gegen das Ende des Mittelalters die Kluft zwischen Besitzenden und Besitzlosen wurde, desto mehr mischte sich die Sehnsucht nach Gütergleichheit mit den anderen Ketzereien der Unzufriedenen. Ohne Berufung auf Gottes Wort ging es damals nicht, in keinem kommunistischen Manifest: weder in der Weissagung von der Wiederkehr des Kaisers Friedrich II., noch in der „Reformation“ des Kaisers Sigismund, noch — wenige Jahre nach der „Utopia“ — in den Forderungen des Bauernkrieges. Die Utopia des Morus steht, vom Standpunkte der Nationalökonomie betrachtet, ungleich höher als alle vorausgegangenen Anläufe; sie ist — wie gesagt und gezeigt — durchaus deistisch, eigentlich unchristlich, hält es aber trotzdem für richtig, an die alte Legende von einem urchristlichen Kommunismus wenigstens einmal anzuknüpfen.

More von der Reformation unbefriedigt

Diese Berufung auf das Evangelium, zugunsten eines kommunistischen Staates und einer Vernunftreligion, erscheint dem heutigen Leser leicht nur wie eine vorsichtige Rückendeckung; sie war aber im Zeitalter der Renaissance doch etwas mehr und kann uns nun helfen, das psychologische Rätsel ein wenig aufzuhellen: wie konnte der freigeistige, ja radikale

Denker der Utopia zu einem Gegner der Protestanten und zu einem Blutzeugen des Katholizismus werden? Ich halte es für klein und des edlen Mannes unwürdig, seine Festigkeit und seine Todbereitschaft so zu deuten, wie es der Erzbischof Cranmer tat, als More den Sukzessionseid nicht voll leisten wollte: More sei aus Ruhmsucht bei seiner Meinung verblieben, aus Furcht, durch Nachgiebigkeit die allgemeine Achtung zu verlieren. Dafür geht man nicht in den Tod, sicherlich nicht ein Thomas More, erst recht nicht wie dieser mit einem Scherz auf den Lippen. Cranmer war ein gelehrter und weltkluger Herr, aber er kannte das menschliche Herz nicht. Nicht einmal sein eigenes; denn auch er widerrief seinen Widerruf und ging in den Tod, unter der blutigen katholischen Maria, schwerlich aus Ruhmsucht allein.

Bis auf die letzten Tönungen können wir uns in die Gedanken so ferner Zeiten — wie gesagt — nicht einfühlen. Eins aber ist gewiß, daß der Christenglaube damals auch für den Humanisten mehr oder weniger die Unterlage der Weltanschauung bildete. Die so gut wie ausnahmslose Allgemeinheit des Bekenntnisses, dazu die Erziehung und die Gewohnheit machten das Christentum auch für freie Menschen zu einer, wenn ich so sagen darf, angeborenen Idee. Daher für alle guten Köpfe der psychologische Zwang, ihr geoffenbartes und vermeintlich angeborenes Christentum der langsam ersonnenen, wieder vermeintlich angeborenen Vernunftreligion anzupassen. Daher bei More wie später bei Herbert von Cherbury der Glaube an die Unsterblichkeit und das Jenseits wie eine Forderung der Vernunft auftritt, obgleich er nur ein Rückstand des alten Glaubens ist. Man hüte sich nur, von der hohen Warte einer aufgeklärten, einer kritischen oder jetzt gar monistischen Wissenschaft auf solche Trübungen der reinen Vernunfr mitleidig zurückzublicken. Als ob wir freier wären gegenüber vermeintlich angeborenen Begriffen! Gibt es unter uns keinen Professor der Volkswirtschaft, der den Begriff des Eigentumsrechts dialektisch vernichtet hat, der aber dennoch das Militär auf praktische Kommunisten feuern lassen würde, wie Luther auf die Bauern, die das Evangelium praktisch verstehen wollten? Gibt es unter uns keine Dichter, die für allgemeine Brüderlichkeit und Überwindung der nationalen Enge geschwärmt haben und nach Ausbruch des Krieges Haßgesänge gegen die Feinde mit dem besten Gewissen anstimmten? Die alten Begriffe werden durch Zweifeln und Leugnen noch lange nicht getötet. Die tapferen Männer, welche zuerst gegen den Wahnsinn der Hexenprozesse schrieben, waren durchaus nicht sicher, daß es keinen Teufel und keine Hexen gäbe. Jean Bodin, der Freidenker, glaubte an alle Dämonen.

Aus dieser Nachwirkung absterbender oder abgestorbener Begriffe oder Worte ist meines Erachtens die Christlichkeit des Mannes, der die Utopia geschrieben hatte, hinlänglich erklärt; er fühlte den Widerspruch kaum, über welchen wir nicht hinwegkommen. Das Bekenntnis gar zu einer bestimmten Konfession, zum Katholizismus, braucht zu seiner Erklärung eines so weiten Ausholens nicht. Es war ja doch beim Protestantismus nur Beschränktheit, eine höchst ehrenvolle Beschränktheit natürlich, in der Abschaffung einiger Mißbräuche und Beibehaltung der ältesten Dogmen das ewige Licht der Wahrheit zu erblicken. Einige der besten Humanisten schlossen sich dieser Bewegung nicht an, weil sie — um es ohne jede Feierlichkeit zu sagen — die alten rechtgläubigen Widervernünftigkeiten erträglicher fanden als die neuen ketzerischen Widervernünftigkeiten. More hatte sein Leben lang heiter gegen den Schulbetrieb und gegen den Müßiggang der Mönche gekämpft; aber dieses Lachen schien ihm wohl nicht eine genügende Grundlage für einen neuen Glauben zu sein. Er fühlte sich, auch da es schon um seinen Kopf ging, und da erst recht, von der neuen Lehre nicht religiös befriedigt. Wenn es sich schon um die Seligkeit handelte — und man kann darüber doch nichts Sicheres ausmachen —, dann hatte der alte Glaube vor dem neuen immer Eines voraus: eben sein Alter. Die Humanisten wußten bald spöttisch bald ernsthaft von einem alten Orakel, nach welchem die älteste Religion die beste wäre, freilich die beste wiederum die älteste. Der Sinn dieses Orakels, das nach der Wahrheit gar nicht fragt, schien innerhalb der christlichen Sekten dem Katholizismus günstig zu sein; daß das Urchristentum weder katholisch noch protestantisch war, das kam den philologischen Bibelkritikern des 16. Jahrhunderts noch nicht zum Bewußtsein. So war die Privatreligion Mores eine vermeintliche Naturreligion, die er mit angeborenen christlichen Vorstellungen ausstattete; und weil er über solche Dinge nicht gern grübelte, weil ihm die Entwicklung der Reformation ordnungsfeindlich schien, weil er insbesondere für die Menschen die kirchliche Obergewalt eines Königs für gefährlich hielt, blieb er dem hergebrachten Glauben treu. Als dann zuletzt der Tod ihm gewiß und nahe war, mag er den antiken Stolz der Festigkeit mit der Hoffnung verbunden haben, den Himmel zu verdienen, wenn es einen gab. Fromm war er im besten Sinne des Wortes; aber ein Märtyrer wurde er eigentlich ohne Überzeugung.

Wir können uns die Menschen des 16. Jahrhunderts so wenig in die Charakterologie unserer Tage übersetzen, wie wir letzten Endes Bücher des 16. Jahrhunderts ohne Rest in unsere Sprache übersetzen können. Es ist da etwas für uns tot geworden, was vor 400 Jahren lebte und

blühte. Was wir nun in den alten Zügen der Bücher und der Menschen nicht mehr zu entziffern vermögen, nicht zu deuten, das nennen wir in hochmütiger Verlegenheit ein Rätsel. Ein Rätsel ganz anderer Art als Thomas More ist für uns Jean Bodin, der wenige Jahre vor Mores Hinrichtung geboren wurde, ebenfalls nur in einem einzigen Buche ein Freigeist, eigentlich schon ein Atheist, der fast in einem Atem mit diesem Buche die tollste Schmach des Mittelalters verteidigte, aber zuletzt doch zu den ersten Entdeckern eines natürlichen und vernünftigen Staatsrechts gehört (vgl. I. 431).

Bodin

Wer sich in den Seelenzustand der Freidenker des 16. Jahrhunderts nicht hineingefühlt hat, wer ihre Schriften gar nur aus den kurzen Inhaltsangaben der Handbücher kennt, dem muß Bodin (Bodinus) als eine problematische Natur erscheinen, im echten Goetheschen Sinne des Wortes; und selbst gute Kenner Bodins haben ihr Staunen über die Widersprüche in seinen politischen, religiösen und naturphilosophischen Lehren nicht unterdrücken können. Ich habe kein erschöpfendes Buch über Bodin zu schreiben, habe mich eigentlich nur mit seiner religiösen Freigeisterei zu beschäftigen, darf mich also darauf beschränken, auf die psychologische Lösung der Widersprüche leise hinzudeuten; wenigstens in bezug auf seine Stellung zur Politik und zur Naturerkenntnis, denn als religiöser Aufklärer ist Bodin durchaus nicht zweideutig, ist ein viel entschiedenerer Unchrist und Deist, als lange nach ihm Herbert von Cherbury war.

Unser Thomasius und seine Schüler erblickten in ihm (und nicht mit Unrecht) einen äußerst abergläubischen Verfechter des Dämonenglaubens und des Hexenhammers, und zwar einen katholischen Dunkelmann, obgleich sie schon davon gehört hatten, daß er das „äußerst ruchlose" Buch Heptaplomeres geschrieben hätte und sich darin eher wie ein Jude als wie ein Christ äußerte. Diesen aufgeklärten Juristen oder Philosophen, diesen untertänigen Fürstendienern war Bodin ein eingefleischter Katholik, weil er gegen Weyer das Dasein von Hexen verteidigt hatte; *) als ob nicht Katholiken unter den besten Bekämpfern des Hexenprozesses gewesen wären, als ob nicht Thomasius selbst sich noch hundert Jahre nach Bodin und gegen seine Überzeugung zum Glauben an Teufel und Hexen bekannt

*) Bodins Traité de la démonomanie des sorciers erschien 1579. Das Buch ist abergläubisch und unflätig wie der Hexenhammer und begnügt sich nicht damit, Weyer der Inquisition zu denunzieren; Bodin beschimpft den wackeren Arzt verleumderisch, da er ihn (nicht ohne eine nichtswürdige Fälschung) beschuldigt, ein Bettgenosse des Agrippa von Nettesheim gewesen zu sein. In der Denunziation geht Bodin bei breitester Ausführung so weit, Weyer selbst der Zauberei verdächtig zu erklären; er schelte die Hexenrichter nur darum abscheuliche Henker, weil er Angst habe, die Hexen könnten auf der Folter auch seinen Namen ausplaudern; er schreie gegen die Hexenrichter, wie furchtsame Kinder im Dunkeln singen. Weyer sei reif für den Galgen.

hätte. Wir wissen jetzt, daß Bodin trotz seiner äußeren Zugehörigkeit zum Katholizismus tapfer für die Toleranz und für das Recht der Hugenotten eintrat und daß er nur durch Zufall den Mördern der Bartholomäusnacht entkam; er war in der Theorie und dann als Abgeordneter so tolerant wie der große Kanzler l'Hôpital, toleranter als der englische Kanzler Thomas More, wenn auch kein so fester Charakter wie diese beiden praktischen oder handelnden Staatsmänner. Wir wissen aber jetzt auch, was viel wichtiger ist, daß er nur als Katholik so frei gegen die Tyrannen schreiben durfte, wie er es in seiner Staatslehre tat; den protestantischen Theologen erst waren ihre Landesfürsten zu Herrschern von Gottes Gnaden geworden, zu wirklich absoluten Monarchen und zugleich zu protestantischen Päpsten; nach dem Grundsatze der katholischen Kirche bekamen die Könige ihre Gewalt mittelbar von der Kirche und durften zur größeren Ehre Gottes abgesetzt oder ermordet werden; die neue und kühne Tat Bodins bestand nun darin, daß er dieses Recht auf Revolution ins Weltliche übersetzte, für den Notfall, bei unerträglicher und ungesetzlicher Bedrückung des Volkes. Die Meinung, die sich die Aufklärer von Bodin bildeten, wäre nicht so falsch geblieben, wenn sein Freidenkerbuch, der Heptaplomeres, nicht bei seinen Lebzeiten, und noch fast dreihundert Jahre später ungedruckt geblieben wäre. Guhrauer, der Herausgeber von ausgedehnten Fragmenten des Werks, hat schon darauf hingewiesen, daß die verwegene Religionsvergleichung Bodins selbst so gründlichen Forschern wie Lessing, Reimarus und Strauß unbekannt geblieben war.

Jean Bodin wurde zu Angers (wahrscheinlich im Jahre 1530) geboren und starb 1596 (?) zu Laon, der Stätte seiner langen Wirksamkeit, an der Pest. Von seinem Vater weiß man so gut wie nichts. Daß seine Mutter eine spanische Jüdin gewesen sei, ist wahrscheinlich eine Legende; die besondere Liebe, mit der im Heptaplomeres der jüdische Unterredner behandelt schien, mochte zuerst zu der Redensart geführt haben, Bodin hätte wie ein Jude gedacht, dann zu der Hypothese, er wäre ein Jude gewesen; es ist begreiflich, daß diese Hypothese sich in so unkritischer Zeit schließlich zu dem Gerüchte von einer jüdischen Mutter verdichten konnte. Wir haben wahrnehmen können, daß in den zahlreichen antichristlichen Religionsgesprächen, vom 13. Jahrhundert ab bis auf Lessings Nathan, bald dem Juden, bald dem Mohammedaner die dankbarste Rolle zugewiesen wurde; seinem inneren Bekenntnisse nach war Bodin weit eher ein verspäteter Averroist als ein Jude. Ich bemerke gleich hier, daß die Voraussetzung der ganzen Hypothese überdies unrichtig ist; künstlerisch, vom Standpunkte der Technik eines Gesprächs, kommt der Jude nicht besser weg als der Katholik.

Nach einer vereinzelten Notiz war Bodin in früher Jugend Carmelitermönch geworden, wurde aber von seinem Gelübde wieder entbunden. Er studierte Jura, ohne darum die Humaniora zu vernachlässigen; Grotius scheint ihn mit dem Urteile tadeln zu wollen, daß er sich mehr um die Sachen als um die Wörter gekümmert habe. Er wurde nacheinander Rechtslehrer, Rechtsanwalt beim Parlament und endlich Vertreter des dritten Standes (für Laon) bei der Ständeversammlung von Blois (1576), wo er wie ein Girondist von 1789 für die Rechte der Bürger, gegen die Unterdrückung der Hugenotten redete. Weit ruhmvoller noch als diese Tätigkeit wurden für ihn seine schriftstellerischen Leistungen. Nur ein Jahr nach der Ständeversammlung von Blois gab er sein Buch „Vom Staate“ (1577) heraus, in französischer Sprache, das weit eher als „der Geist der Gesetze“ von Montesquieu das Grundwerk des festländischen Konstitutionalismus genannt zu werden verdiente.

Das Buch vom Staate

Wir wundern uns nach den einleitenden Bemerkungen nicht mehr darüber, daß diese fast modern staatsmännische Schrift, die übrigens von astrologischen Träumereien auch nicht frei war, nicht weniger günstig aufgenommen wurde als bald darauf sein phantastisches Bekenntnis zum Teufels- und Hexenwahn, zum tollsten Dämonenglauben; diese Schriften, die „Dämonomanie“, und die „Vom Staate“ erschienen den Gelehrten ebenbürtige Erzeugnisse eines erlesenen Geistes. Warum auch nicht? Der Supranaturalismus des Mittelalters war noch nicht gebrochen; mit einigem Sinn für die Ironie der Kulturgeschichte könnte man es sogar für einen Fortschritt ansehen, daß die menschlichen Schicksale nicht mehr von der Vorsehung eines absoluten Monarchen abhängig gemacht wurden, sondern von den Kompromissen zwischen den guten und bösen Dämonen, der Gestirne und der Elemente, auch wohl der Zahlen. Wenn nachher die deutschen Aufklärer sich „Adämonisten“ nannten (Thomasius hat das Wort gebraucht), so hätten sie, falls einer von ihnen den Begriff bis zu Ende gedacht hätte, „Adämonist“ für den Oberbegriff erklären können, unter welchen Begriffe wie Atheist, Materialist zu fallen hätten. Für unseren Geschmack ist übrigens der ganz realistische Dämonenwahn Bodins weit unerträglicher als etwa das Spielen mit Elementargeistern und astrologischen Geheimnissen bei Cardanus. Doch wir haben eben erst an Cardanus wie an Paracelsus erfahren, an wie viele Altweibermärchen ein Freigeist des 16. Jahrhunderts noch glauben konnte, vielleicht mußte.

Jetzt zog Bodin durch seinen Schriftstellerruhm die Aufmerksamkeit der Großen auf sich. Er wurde mit dem ehrgeizigen Herzog von Anjou vertraut, war sein Ratgeber bei Unternehmungen aller Art und wurde nach dem Tode des Herzogs Generalprokurator von Laon. In den Kämpfen

der Ligue trat er politisch hervor, unzuverlässig, wie man sagen muß. Vielleicht aber doch ein zielbewußterer Staatsmann als mancher beschränkte Parteiführer. Der Ketzer und Deist Bodin, der gelegentlich auch in den Verdacht der Zauberei geraten war, vollzog seinen Übertritt zur katholischen Ligue; aber er war doch auch einer der ersten, der sich dem katholisch gewordenen, im Herzen unkatholischen und unchristlichen Könige Heinrich IV. anschloß. Den Sieg dieser Politik, die Versöhnung durch das Toleranzedikt von Nantes, erlebte Bodin nicht mehr.

Bevor ich auf sein religiöses Testament eingehe, das Buch Heptaplomeres, muß ich noch mit einigen Worten seiner Staatslehre gedenken. Bodins Werk „Vom Staate“ ist mit absichtlichem Gegensatze dem berühmten Buche Machiavellis „Vom Fürsten“ entgegengestellt. Mehr scheinbar als wirklich, mehr rednerisch als sachlich. Bei Machiavelli ist Religion nur ein Werkzeug der Politik; aber auch Bodin wurde schon um seiner Staatslehre willen für einen ausgemachten Atheisten erklärt, weil er zwar mit Hochachtung von der Religion sprach, aber für jedes Bekenntnis Gewissensfreiheit forderte. Nicht darin unterschied er sich von Machiavelli, beide waren von der Menschengeschichte ausgegangen und nicht von der Theokratie; nur daß Machiavelli ein Lehrer der Fürsten sein wollte, Bodin ein Lehrer des Volkes. Was Bodin (nicht ganz so modern, wie es klingt) über den Einfluß des Klimas auf den Charakter und das Schicksal der Völker vorträgt, gehört nicht unmittelbar hierher, aber es ist bezeichnend für seine Bedeutung. Bodin verkündete noch nicht mit ausdrücklichen Worten ein Naturrecht und wird darum noch nicht zu den Naturrechtlern gerechnet; dadurch aber, daß er eine natürliche Entwicklung des Staates aus der Familie annahm, stellte er doch unbewußt die Unterlage für das Naturrecht her. Man darf nicht übersehen, daß er in Frankreich lebte und wirkte, wo die erste starke und moderne Monarchie sich gebildet hatte, deren Vorteile er erhalten wissen wollte, deren Nachteile er bekämpfte. In den Niederlanden, der ersten modernen Republik, konnte das Naturrecht des Grotius naturgemäß entstehen; in England, das noch nicht der vorbildliche Staat Montesquieus war, das noch in wilden Revolutionen Königinnen und Könige köpfte, war der natürliche Boden für die Lehre vom Tyrannenmord, wie sie von Buchanan gepredigt wurde; in Frankreich mußte sich Bodin gegen den Tyrannenmord erklären, wenigstens — mit fast drolliger Vorsicht — gegen den unüberlegten Tyrannenmord. Man gebrauche das Wort Tyrann zu leichtsinnig; ein Fürst könne Fehler haben, brauche kein übermenschliches Wesen zu sein; Strenge sei oft besser als unvernünftige Milde.

Bodin wandte sich eigentlich noch schärfer als gegen den Italiener Machiavelli gegen den nordischen Kommunisten More; man könnte das daraus erklären, daß er sein Vaterland für das Land der guten mittleren Linie hält, klimatisch und sittlich, für das Land der Freiheit, während der Süden der Priesterschaft, der Norden der Soldatenherrschaft verfallen sei. Da würde aber mancherlei nicht stimmen. Uns kann der Hinweis darauf genügen, daß Machiavelli zunächst an die Rettung des zerrissenen Italien dachte, Bodin jedoch in dem unter einer allzu starken Monarchie geeinten Frankreich lebte, sie also entgegengesetzte Gefahren zu bekämpfen hatten; Machiavelli die Uneinigkeit, Bodin die Despotie. Einig waren aber beide darin, daß sie die Grundlagen des modernen Staates ohne jede Rücksicht auf die Theologie festzumachen suchten. Nur daß Machiavelli überall ein Gegenwartsmensch war, während Bodin als einer der ersten, gegen 150 Jahre vor Vico (der vielfach von ihm abhängig ist), die Bedeutung der Geschichte oder der Entwicklung erkannt hatte. Bodins Staatslehre ist schon darum modern, weil sie Sitten und Gesetze, ebenso wie die Völker selbst als geworden betrachtet und nicht als geschaffen. Übrigens hätte man an der Unkirchlichkeit Bodins nicht zweifeln dürfen, auch wenn sein „Heptaplomeres“ niemals herausgekommen wäre; die Versuche, ihn als einen guten Katholiken oder wenigstens als einen robusten Theisten, der an die unaufhörliche Regiererei eines persönlichen Gottes glaubt, darzustellen, mußten schon daran scheitern, daß er nicht nur in seiner Staatslehre, sondern schon zehn Jahre vorher (1566) in seiner entscheidenden „Methode der geschichtlichen Erkenntnis“ den Satz aufstellt: die Ursächlichkeit in der Natur könne auch von Gott nicht aufgehoben werden. (Ängstlich fügt er hinzu: sie könne unterbrochen werden; diesen Kompromiß schloß er denn doch mit dem herrschenden Wunderglauben.) Ohne Ursächlichkeit in der Natur gebe es keine Wissenschaft von der Natur.

Das Buch Heptaplomeres

Man mag darüber streiten, ob Bodin auf den Namen des ersten, noch unklaren Naturrechtlers Anspruch habe oder nicht. Sicher ist, daß er durch sein Heptaplomeres, wenn man die inzwischen so gut wie ausgelöschte Bewegung der Averroisten außer acht läßt, der erste bewußte Verkünder einer Naturreligion war, an jedem positiven Bekenntnisse Kritik übte und wenige Jahre vor dem Edikte von Nantes unbedingte Duldung für alle Bekenntnisse verlangte. Philologische Untersuchungen haben jeden Zweifel über die Zeit der Abfassung beseitigt; das „siebenfältige Gespräch“ (oder „das Gespräch zwischen sieben Personen“, wie man die Überschrift der Handschriften „colloquium heptaplomeres“ zu übersetzen hätte) ist nach einem übereinstimmenden Vermerk der Ab-

schriften im Jahre 1593 verfaßt worden. Es wurde bei Lebzeiten Bodins nicht gedruckt, und noch lange nachher wurde es nur handschriftlich verbreitet, wie das angebliche Buch von den drei Betrügern, wie des Lucas Spinozabiographie. Wir wissen von manchem berühmten Menschen, daß er eine solche Abschrift besessen oder gelesen habe: von Milton, von der Königin Christine, von Grotius, von Leibniz. Grotius nennt es ein lesenswertes Werk und tadelt eigentlich, als Dichter und lateinischer Stilkünstler, nur die Form. Leibniz, der kluge, hatte als junger Mensch das Gespräch Bodins für gefährlich gehalten und es selbst „widerlegt"; als alter Herr aber schrieb er (21. Januar 1716) an Kortholt: solches Zeug wie das Buch von den drei Betrügern könnte jeder Halbgebildete schreiben und es sei des Lesens nicht wert; das Heptaplomeres nähme er aus (er rechnete das Buch also zu den atheistischen Schriften), ein Gelehrter sollte es mit entsprechenden Anmerkungen herausgeben; die Gedanken jedes Unterredners wären mit Mäßigung vorgetragen. Auch Thomasius wünschte eine Herausgabe. Es blieb aber bei den etwa achtzig Abschriften, die sich auf öffentlichen und privaten Bibliotheken befanden, bis Guhrauer (1841) in vorzüglicher Übersetzung einen deutschen Auszug aus dem ganzen Werke drucken ließ, dazu Stücke des lateinischen Originals (einen Teil des 4. und das 5. Buch), unter dem Titel: „Das Heptaplomeres des Jean Bodin". Erst Ludwig Noack veranstaltete einen Druck des vollständigen Buches, im Jahre 1857, mehr als 250 Jahre nach der Abfassung: „Joannis Bodini colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis." Die Handschrift der Pariser Staatsbibliothek, die Guhrauer seiner Untersuchung zugrunde gelegt hat, gilt für die beste; ein Ungenannter hat dieser Handschrift die kritische Bemerkung hinzugefügt: „Qui tot religiones laudavit, nullam habuit." Wer so viele Religionen lobe, habe selbst keine. Guhrauer lacht über die gutmütige Borniertheit dieser K.itik; ich glaube, der Ungenannte hat die wahre Meinung und Absicht Bodins richtig geraten. Hätte sich Bodin dieser Formel zu bedienen wagen dürfen, so käme übrigens deutlich heraus, um wieviel rückständiger 200 Jahre später die Aufklärung des Kantianers Schiller war. Schiller antwortet in einem seiner bekanntesten Epigramme auf die Frage, welche Religion er bekenne: „Keine. Aus Religion." Bodin hatte so ungefähr geantwortet: „Eine wie die andere. Aus Irreligion." So ungefähr und niemals mit einem entschiedenen Worte. Man muß das Buch Heptaplomeres mit Aufmerksamkeit und mit Freiheit lesen, darf sich von dem vielen gelehrten oder selbst scholastischen Kram nicht beirren lassen, will man zu dem Bekenntnisse des Unglaubens durchdringen. Wer von der Ordnungsliebe neuerer Bücher herkommt, findet sich nicht gleich zurecht

in diesem Durcheinander, wo über alle Fragen der Philosophie und auch des Christentums (Bibelkritik, Wunder, Erbsünde, Willensfreiheit, Rechtfertigung, Bilderdienst, aber auch über alle Geheimnisse der Trinität) scheinbar kunstlos geplaudert wird. Doch gerade die Kunstform des Gesprächs scheint mir auf einer recht hohen Stufe zu stehen, namentlich die Kunstform der klassischen Dialoge Platons bei weitem zu übertreffen. Schon der Titel ist beachtenswert; die Siebenfältigkeit (Heptaplomeres) bezieht sich — wie gesagt — nicht auf die Einteilung des Buches, das ja nur sechs Kapitel hat, sondern auf die Zahl der Unterredner. Ich glaube ihre Namen, die zu deuten mir nicht gelungen ist, fortlassen zu dürfen. Die sieben Männer, die niemals streiten, die mit Güte und Ehrlichkeit und mit erstaunlicher Freiheit über Gott und die Welt ihre Gedanken austauschen, sind die Vertreter von sieben verschiedenen religiösen Standpunkten; zu Worte kommen: das Judentum, der Islam, der Katholizismus, das Luthertum und der Calvinismus; außerhalb dieser positiven Konfessionen stehen die Vertreter einer mehr oder weniger rationalistischen Naturreligion und des Atheismus. Über den Standpunkt dieses letzten Unterredners sind die Ansichten allerdings geteilt; ich berufe mich vorläufig darauf, daß Leibniz ihn — wie gesagt — ganz unbefangen einen Atheisten nennt.

Der gut gewählte Schauplatz des Gesprächs ist Venedig, und zwar das gastliche Haus des Katholiken. Man will durch zwanglose Unterhaltungen der Natur ihre Geheimnisse abfragen und weiß im voraus (der Verfasser wenigstens weiß es), daß man zur Wissenschaft des Nichtwissens (ignorandi scientia) gelangen werde. Das Ergebnis des Gesprächs oder vielmehr der vielen Gespräche ist beileibe nicht die Gottlosigkeit, bloß die Einsicht, daß niemand gegen seine Überzeugung zu einer Konfession gezwungen werden dürfe, und der Entschluß, den Frieden im Staate durch Verzicht auf religiöse Streitigkeiten zu fördern; das letzte Wort des Buches klingt beinahe wie die Mahnung Nathans:

> „Es eifre jeder seiner unbestochnen,
> Von Vorurteilen freien Liebe nach!
> Es strebe von Euch jeder um die Wette,
> Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen!“

Ich halte mich für berechtigt' die Reden kurz abzutun, die der Verfasser den Vertretern der positiven Religionen in den Mund legt; die Gefahr, in der die Freidenker durch viele Jahrhunderte schwebten, hatte zur Folge, daß in derartigen Schriften die Gründe für den Glauben den Gegengründen beflissen beigefügt wurden, aber immer mit einer wider-

willigen, wenn nicht gar ironischen Beflissenheit. Auch bei Bodin läßt sich die Ironie kaum jemals nachweisen; aber offenbar ist ihm der rationalistische Verteidiger der Naturreligion näher verwandt als jeder der positiven, der Atheist noch näher als der Rationalist. Die Vertreter des Luthertums (das einmal die deutsche Religion genannt wird) und des Calvinismus sind ein wenig streitlustiger und ein wenig dümmlich, stimmen aber schließlich den Forderungen der Toleranz zu. Der Katholik versteckt sich konsequent hinter die Entscheidungen der Kirche, und hier ist eine leise Ironie am ehesten vernehmbar; aber auch er, schon als Hausherr zu Nachgiebigkeit gegen seine Gäste verpflichtet, zeigt sich am Ende duldsam und wäre von Ketzerei nicht ganz freizusprechen; in bezug auf den Bilderdienst zitiert er den großen Papst Gregor: die Statuen seien die Bücher der Analphabeten. Nicht viel anders kommt der Vertreter des Islam fort; er ist ein Renegat geworden, der in der Gefangenschaft seinen Glauben abschwor, um seine Freiheit wiederzuerlangen. Seine Hauptaufgabe in den Gesprächen ist, mindestens die Gleichwertigkeit des Islams mit dem Christentum zu behaupten, die größere Toleranz im Islam und eine Ähnlichkeit des Islam mit der Naturreligion. Er scheut nicht davor zurück, von einer christlichen Fabrik zu sprechen, die sich mit Fälschungen religiöser Quellen beschäftige. Er ist eigentlich ein Indifferentist, der irgendeine Religion für das Volk erhalten wissen will; eine falsche Religion sei besser als gar keine.

Etwas ernster liegt die Sache bei dem Juden. Ich habe schon bemerkt, daß Bodins Zeitgenossen ihn irrtümlich um dieser Gestalt willen zu einem Anhänger des Judentums oder gar selbst zu einem Juden machten. Es entspricht nur dem Kunstverstande Bodins, daß er zum Vertreter der ältesten positiven Religion einen durch Alter und Ansehen ehrwürdigen Mann macht; nur aus Rücksicht auf sein hohes Alter schweigen die Genossen des Gesprächs mitunter zu seinen Rechthabereien. Der Jude ist durchaus kein Freigeist, besteht vielmehr hochmütig auf dem starren „Monotheismus“ des Alten Testaments, das ja auch vom Christentum und dem Islam als heilige Schrift anerkannt werde. Mit voller Disputierfreiheit belehrt er die Christen über die Bedeutung des Wortes Messias, über den logischen Fehler, aus der Bibel die Erbsünde herauszulesen; er lehnt die Kabbala ab; über die Gottheit Christi und über andere Geheimnisse spricht er als Jude; selbst allegorische Deutungen will er nicht gelten lassen, wenn sie zu den Worten der Schrift wie der Kreis auf das Viereck passen. Den Judengott stellt er so hoch, daß er leugnet, vor ihm könne irgendein Mensch gerechtfertigt sein, durch Glauben oder durch gute Werke oder durch beide zusammen. Auch die Engel und die Sterne seien nicht rein

vor Gott. Kein Mensch sei ein Gläubiger Gottes. In einem sehr feinen Bilde stellt er dar, daß Gott nicht zu belohnen brauche; wie ein König seine Sklaven nicht zu belohnen braucht, wenn er ihnen für ein Wettrennen selbst Pferde verschiedener Güte zur Verfügung gestellt hat. Der Jude ist eigentlich von allen Gesprächsgenossen der unduldsamste, spricht sich aber doch auch gegen einen Gewissenszwang aus. Diese Unduldsamkeit, die allein schon die Meinung unhaltbar machen müßte, daß Bodin den Juden zum Vertreter seiner eigenen Weltanschauung gemacht habe, wäre bei einem auf Duldung angewiesenen Volke verwunderlich, fände sie sich nicht in grotesker Weise überall, gestärkt durch die Legende von einem auserwählten Volke. Es ist freilich weniger physische Unduldsamkeit als geistige Überheblichkeit. Der Vorwurf ist wieder am schönsten ausgeprägt in Lessings „Nathan“, wenn der Tempelherr, ein bißchen Antisemit, zu Nathan sagt: „Kennt Ihr auch das Volk, das diese Menschenmäkelei zuerst getrieben, zuerst das auserwählte Volk sich nannte?“ Das auf Christ und Muselmann den Stolz vererbte, nur sein Gott sei der rechte Gott. Daß dieser Hochmut übrigens noch heute nicht erloschen ist, kann man etwa aus dem Vortrage „Die religiösen Bewegungen der Gegenwart“ erfahren, den Hermann Cohen, ordentlicher Professor der Philosophie und des Judentums, erst 1914 gehalten hat.

Der Vertreter einer rationalistischen Naturreligion ist schon ganz ein Freidenker im Sinne des englischen Deismus: Adam habe die beste Religion besessen. Ich kann den Weg nicht nachweisen, aber es scheint mir mehr als wahrscheinlich, daß die englischen Bücher über die Sätze, das Christentum sei so alt wie die Welt (Tindal), das Christentum sei ohne Geheimnisse (Toland), auf die Gedanken von Bodins Rationalisten zurückgehen. Dieser behält nicht das letzte Wort, erscheint aber gegenüber den Positiven der bessere Philosoph und redet frei von einer unkörperlichen ersten Ursache, die die Göttervorstellungen der Juden, Christen, Mohammedaner und Heiden überflüssig mache. Mit dem Befehle „glaube!“ sei nichts getan; man müsse wenigstens versuchen, auf Gründe der Vernunft zu hören. Wer irgendeine Autorität höher stelle als die der Vernunft, der solle von einem Religionsgespräche ausgeschlossen werden; übrigens habe für ihn jeder Philosoph mehr Autorität als alle die kleinen Theologen.

Ich habe schon erklärt und mich dafür auf die gleiche Meinung von Leibniz berufen, daß der geistreichste unter den Gesprächsgenossen als Atheist aufzufassen sei; habe übrigens nichts dagegen, wenn man ihn einen skeptischen Epikureer nennen will; ganz mit Unrecht hält ihn Guhrauer für einen Anhänger und Vertreter des Paganismus. Senamus (diesen

Namen will ich denn doch anführen) zitiert freilich gern den Epikuros; aber Epikuros war doch unter den Griechen selbst ein Gottesleugner, galt im 16. Jahrhundert für den philosophischen Gottesleugner par excellence und schrieb (wie der Rationalist annehmen muß) sein fast spöttisches Bekenntnis zu einer Art von Götterglauben nur nieder, um der drohenden Todesstrafe zu entgehen. In ähnlicher Weise, ein wenig von oben hinunter, möchte Senamus das Dasein eines Gottes nicht geradezu leugnen. Er wolle alle Religionen gutheißen, um nirgends anzustoßen; vielleicht sei die wahre darunter. Er gehe in die Tempel aller Konfessionen, „um bei keinem als Atheist Anstoß zu erregen oder den Schein zu haben, als wollte er die öffentliche Ruhe stören". Aber unter Freunden hält er mit seiner Überlegenheit nicht zurück. Er tadelt den Anthropomorphismus, der einem unkörperlichen Gotte menschliche Gliedmaßen zuschreibe. Mit der wahren Religion, die vielleicht irgendwo anzutreffen sei, scheint es ihm nicht ganz ernst; vielleicht seien mehrere wahr; solange die Priester der verschiedenen Religionen einander hassen, sei es sicherer, alle Bekenntnisse zuzulassen, sonst könnte just eine falsche geboten und die wahrste verboten werden. Er bekennt sich zum Universum als dem ewigen Wesen. Er spottet über den alten Schulschnitzer, der aus dem Alter einer Religion auf ihren Wert schließt und dann wieder von dem Werte auf das Alter. Die Wahrheit dulde keine Verjährung; die schlimmsten Greuel seien durch Jahrhunderte für göttliche Gebote angesehen worden, darum allein schon werde keine Offenbarung durch die Länge ihrer Geltung bewiesen. (Guhrauer, S. 93.) Er lacht über eine Disputation, bei der nichts herauskommen könne, weil es keinen Schiedsrichter gebe; man mache Gott zum Schiedsrichter oder die Kirche oder die Weisen, könne sich aber vorher weder über den wahren Gott noch über die wahre Kirche noch über die wahren Weisen einigen. Senamus gebraucht einmal den Ausdruck „Naturreligion" (religio naturae); aber er weiß auch, daß es viel mehr Atheisten gibt, als die Anhänger bestimmter Konfessionen ahnen. Seine Einteilung der Menschen nach ihrem Glauben (Guhrauer, S. 67 f.) ist sehr merkwürdig. Er führt zehn Klassen an, nach denen die Menschen religiös geordnet werden könnten. Nur sehr wenige seien ehrlich gottesfürchtig. Dann kommen in einigen Klassen die gewöhnlichen Sterblichen, die sich nur zum Scheine zur landesüblichen Religion bekennen, aus Furcht für ihr Leben oder für ihr Vermögen, mit einem anderen Glauben im Herzen oder ohne jeden Glauben; die letzten vier Klassen umfassen die Atheisten, zu denen die tugendhaften Zweifler ebenso gehören wie die Heuchler, die Teufelsanbeter und die Epikureer oder Lüstlinge. Nicht ein Versehen, sondern ein Scherz Bodins scheint es mir zu sein, daß er von den

zehn Klassen vier den Atheisten und sieben den Frommen zurechnet; er zählt eben die Zweifler mit zu den Frommen.

Daß niemand sein religiöses Freidenken ungehemmt offenbaren dürfe, gesteht Bodin sogar in diesem Gespräche, das so viele Einwände gegen den christlichen Katechismus vorbringt, doch noch besonders zu. Der Vertreter des Katholizismus ist es, der die Frage zur Debatte stellt: ob ein anständiger Mensch von den Religionen (sic) anders denken dürfe, als er öffentlich bekenne; alle Genossen scheinen dieses Recht beanspruchen zu wollen. Aber die Stelle, es ist der Anfang des 5. Buches (Guhrauer, S. 201), ist meines Erachtens ein ziemlich tief verstecktes Symbol, durch welches Bodin seine letzte Überzeugung, nur zu undeutlich, enthüllt. Ich will nur kurz, ohne ausführliche Begründung, die Deutung versuchen, die ich für die richtige halte. Bodin, der Katholik, ist als Verfasser des Kolloquiums der Gastgeber. Er legt seinen Freunden zum Nachtisch künstliche Äpfel vor, die er unter die natürlichen gemischt hat. Von den Gästen fällt nur der — Lutheraner, übrigens ein guter Kerl, auf die Schelmerei hinein. Die anderen lachen über die Betrügerei wie über die Religionen.

Wir kehren auf den Boden zurück, auf welchem die moderne Lehre vom Staate und das Naturrecht des Menschen zuerst entdeckt wurde, nach Italien; ein Jahrhundert ist seit Machiavelli vergangen, aber die Sprache ist immer noch nicht unsere Sprache; wir müssen uns wieder mühsam herantasten, wenn wir den Staatsreformer Campanella einigermaßen verstehen wollen, der genau 100 Jahre nach Thomas More eine neue Insel Utopia zu entdecken hoffte.

Campanella

Campanella, der mit knapper Not dem Feuertode entging, auf vielen Gebieten ein Neuerer, einer der heftigsten Gegner des Aristoteles, dabei trotz allem Katholizismus ein Reformator auf eigene Faust, unter spanischer Herrschaft ein Kommunist, bleibt für uns wieder eine problematische Natur, wie viele seiner Zeitgenossen, wenn wir ihn vom Standpunkte der Philosophiegeschichte betrachten; wollen wir ihm ganz gerecht werden, müssen wir in ihm vor allem den Weltverbesserer sehen und dürfen nicht vergessen, daß darin allein schon die neue Zeit sich ankündigte. Wer bisher ein treuer Sohn der Kirche gewesen war, der konnte solche Gedanken gar nicht haben. Für den Christen war nur eins wichtig, die Erlösung; an der argen Frau Welt war nichts zu bessern. Nun war Campanella aber kein Denker wie sein Zeitgenosse Bacon, der die Verbesserung des Lebens durch die Wissenschaften auf neue Grundlagen stellte, oder wie bald nachher Descartes, der trotz aller Zaghaftigkeit und trotz seines dogmatischen Dualismus doch einer mechanischen Weltanschauung die Wege

bahnte; er war ein Weltverbesserer mit seinem glühenden Herzen, zunächst ohne jede Wirkung, weil seine große Staatsphantasie nichts weiter zu sein schien als wieder ein Roman und weil er, eingeengt durch allerlei wissenschaftlichen und religiösen Aberglauben, seine verwegenen Staatsideen nicht als Forderungen des Verstandes vortrug, sondern nur als metaphysische Grübeleien. Er selbst nämlich nannte sein Hauptwerk Universalphilosophie oder Metaphysik; der Inhalt des Buches („Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres") ist freilich ganz anders als der irgendeiner früheren oder späteren Metaphysik. Der erste Teil enthält etwa noch ein wenig Erkenntnistheorie und ist gegen die Skeptiker gerichtet; der zweite Teil bringt ein wenig Ontologie und sehr viel konfuse Naturwissenschaft; der dritte Teil beschäftigt sich mit den menschlichen Handlungen. Und so viele Beziehungen auch diese Universalphilosophie zu den beiden berühmteren Schriften hat, die uns noch näher beschäftigen werden, der Dominikaner Campanella äußert sich da noch ganz kirchlich; die Philosophie wird nicht grob eine Magd der Theologie genannt, aber mit einer gewissen Feinheit die Oberste oder die Lehrerin der Mägde, also der Wissenschaften, die alle der Theologie zu dienen haben. Sehen wir auch von einigen Stellen (besonders der im Gefängnis abgefaßten Schriften) ab, in denen er seine Rechtgläubigkeit unterstreicht, so bleibt doch seine Schriftstellerei im ganzen und großen gut katholisch, und er würde uns nichts angehen, er würde nicht den Ruf eines Umstürzlers und eines Atheisten erlangt haben, wenn er nicht das eine Mal ganz keck das Geheimnis seines Staatsideals in seinem Buche Civitas Solis preisgegeben, wenn er nicht das andere Mal in seinem Atheismus triumphatus die Gottesleugnung mit so schwachen Gründen bekämpft hätte, daß er seine Neigung zum Unglauben zu verraten schien. Auch er wurde ein Märtyrer, ohne es recht zu wollen.

Campanellas Philosophie

Leben

Campanella hatte schon früh Verfolgungen zu leiden, weil er den Telesio verteidigte. Seinen Feinden bot der mehr leidenschaftliche als klare Denker manche Handhabe durch seine poetischen, magischen und astrologischen Sätze. So tolerant, wie er sich in seinem Sonnenstaate gibt, war er nicht immer; er gebraucht harte Worte gegen die Lutheraner, gegen die Socinianer und besonders gegen den Verfasser des Buches von den drei Betrügern, wahrscheinlich des Buches von 1598. Sein Selbstbewußtsein war vor und nach seinen Folterqualen maßlos wie das eines der wildesten Humanisten: er sei geboren worden, die Tyrannei, die Sophistik und die Heuchelei zu bekämpfen, er habe Licht in das Dunkel gebracht.

Im Kerker erst schrieb er allerlei, was ihn bald der Kurie, bald dem Könige von Spanien oder den deutschen Habsburgern empfehlen

sollte. Auf ein bißchen Schwadronieren kam es ihm gar nicht an; er prophezeite und behauptete ins Blaue hinein, doch nicht ohne schlaue Berechnung: nach der Lehre des Machiavelli sei die Religion eine Erfindung der Pfaffen und eine Täuschung der Völker, aber just in den katholischen Ländern (Italien und Spanien) herrsche die machiavellistische Politik.

Er wurde in Kalabrien 1568 geboren. Fünfzehnjährig trat er in den Dominikanerorden ein. Sehr früh machte er sich bei der Geistlichkeit verdächtig durch Verteidigung des Ketzers Telesio und durch heftige Angriffe gegen Aristoteles, auch wohl durch Beschimpfungen des Klerus. Nach dem Jahre 1600 wurde er in Neapel, wo der König von Spanien herrschte, vor Gericht gestellt; ob seine geistlichen Gegner ihn denunziert hatten, ob er wirklich, wie behauptet wurde, eines politischen Verbrechens angeklagt war, wird kaum mehr auszumachen sein. Jedenfalls sagte er auch unter der Folter nichts aus und wurde „bloß" zu lebenslänglichem Kerker verurteilt. Über seine Folterung hat er selbst ganz gelegentlich berichtet: um seine Freiheit von den Lehren des Aristoteles durch ein Beispiel zu beweisen. Man hatte ihm die Arme nach hinten gedreht und gebunden, dazu mit anderen Stricken bis auf die Knochen geschnürt; so hing man ihn vierzig Stunden lang über einem spitzen Pfahle auf. Er litt entsetzliche Schmerzen, wenn er sich festhalten wollte, und zerfleischte sich, wenn er sich niederließ. Unter den Henkersknechten waren einige, die seine Martern vermehrten, andere, die heimlich seine Standhaftigkeit lobten. Seine weitere Kerkerhaft muß in den letzten Jahren leichter gewesen sein, da er viele seiner Bücher schreiben konnte und auf diese ganze Zeit von ungefähr fünfundzwanzig Jahren mit einer resignierten Freudigkeit zurückblickte: er hätte draußen in der Welt nicht so völlig seiner geistigen Entwicklung leben können. Es geschah wahrscheinlich im Frühjahr 1626, daß der Papst Urban VIII. sich des Gefangenen annahm; er wurde als ein Ketzer von der römischen Inquisition in Anspruch genommen, von der spanischen Behörde zu Neapel auch ausgeliefert und scheint in Rom nicht nur seiner Freiheit genossen zu haben, sondern auch vom Papste durch Geld und Gunst geehrt worden zu sein. Endlich aber drohte die Gefahr, von den Spaniern wieder aufgehoben zu werden. Campanella entfloh (1635) nach Frankreich, unter Vorwissen des Papstes, nicht ohne Hilfe des französischen Gesandten. Von nun an lebte er friedlich, durch eine Pension des Kardinals Richelieu gesichert, zu Paris, bei den Predigermönchen der Rue St. Honoré. Er verkehrte zu Paris mit den angesehensten Gelehrten, mit Mersenne, mit le Vayer und Gassendi; Briefe von Gassendi an Campanella sind erhalten. Bei

diesen Männern schadete es ihm nicht, daß er als Politiker und als Christ keinen guten Ruf hatte.

Kerker

Weil es hier weniger auf die Metaphysik Campanellas ankommt als auf seine Wirkung im Sinne der Unkirchlichkeit, weil bei einem so starken Charakter die häufige Verleugnung seiner Grundgedanken sonst unverständlich bleiben mußte, soll auf den furchtbarsten Abschnitt aus Campanellas Leben noch etwas näher eingegangen werden, auf die Qualen seiner Gefangenschaft. Campanella hatte sich eigentlich nur durch seine Angriffe gegen Aristoteles unbeliebt gemacht, in der Kirche und bei den Schulmeistern, als er 1599 verhaftet wurde, der Ketzerei und des Hochverrats beschuldigt. Die Anklage auf Ketzerei stand nicht im Vordergrunde, wurde immer nur hervorgeholt, wenn die Römische Kurie den politischen Gefangenen milder behandelt wissen wollte. Ob nun eine Verschwörung gegen die spanische Herrschaft in dem Königreiche beider Sizilien wirklich entdeckt worden war, ob Campanella zu den Verschwörern gehörte oder ob seine weltfremden Schriften von den Unzufriedenen mißverstanden worden waren, das ist, wie gesagt, nicht mit Sicherheit zu entscheiden; ohne Zweifel haßte er wie alle Kalabreser die ausbeuterischen Spanier, ohne Zweifel wäre ein Idealstaat, wenn er überhaupt an seine Verwirklichung dachte, nur nach einer Revolution möglich gewesen; nur daß Campanella wohl ein Mann des politischen Denkens und Dichtens war, kaum ein Mann der politischen Tat. Genug daran, er wurde in den Kerker geworfen und ihm standen alle die Entsetzlichkeiten bevor, die in jener Zeit nicht nur mit den Hexenprozessen verbunden waren: ein schmutziges Loch zum Aufenthalt, Hunger und Durst, endlich die Folter. Campanella wurde geisteskrank oder er wurde von gefälligen Ärzten, die ihn dadurch zu retten meinten, für geisteskrank erklärt; einerlei, die Folter schien das rechte Mittel, auch in dieser Frage die Wahrheit herauszubringen, und der Gefangene wurde der grauenhaften Tortur unterworfen. Dann scheint wieder ein Bischof seine Hand im Spiele gehabt und die Lage des Gefangenen ein wenig verbessert zu haben. Plötzlich wieder ein Umschlag; die spanische Regierung läßt andere Angeklagte frei, schließt aber den gefürchteten Dominikaner in ein unterirdisches Gefängnis ein, wo er — nach den Worten Naudés — Gift einatmete, seine Seele aushauchte, im grausamsten Tode lebte und stündlich hundertmal starb. Man spannte ihn nicht mehr auf die Folter, man wollte ihn durch ununterbrochene Qual zu Tode martern. In diesen Jahren seiner Gefangenschaft wurde Campanella schwach; wer freudig den Märtyrertod erleiden geht, mag den ersten Stein auf ihn werfen; andere sollten es nicht tun. Er widerrief nicht geradezu; aber es war

beinahe noch schlimmer, daß er seine Ideen den kirchlichen Ansprüchen annäherte; offenbar war es ihm darum zu tun, die Kirche zu versöhnen, um von ihr gegen die Spanier beschützt zu werden. Er hatte nur gelehrt, das Christentum widerspräche der Naturreligion nicht; jetzt wird das Christentum zur Erfüllung der Naturreligion. Campanella hatte zwanzig Jahre vor Herbert den Deismus (Natur- und Vernunftreligion) verkündet, als ein Schüler der Renaissancephilosophie; seine Unterwerfung unter Rom und die Unterdrückung jedes weiteren Aufschwungs hatten zur Folge, daß England und nicht Italien das Land der deistischen Aufklärung wurde. Immerhin erreichte Campanella durch solche Heuchelei seinen unmittelbaren Zweck; er bekam nach einigen Jahren einen erträglicheren Kerker, Bücher, Papier und Tinte. Vorübergehend wurde er dann in Rom wieder als ein Ketzer denunziert, seine Schriften wurden ihm genommen, aber im ganzen wurde er seit 1608 menschlicher behandelt und durfte sogar Schüler und Verehrer aus Italien und Deutschland empfangen. Unter einem neuen Vizekönig hatte er dann beinahe volle Bewegungsfreiheit und endlich, im Mai 1626 glaubte er, den Kerker für immer verlassen zu dürfen. Eben erst dreißig Jahre alt, war er verhaftet worden; jetzt stand er in seinem 58. Jahre. Er war aber noch nicht am Ende seiner Prüfungen angelangt. Die Spanier hatten den Verschwörer nur frei gegeben, um den Ketzer an Rom auszuliefern. Die Inquisition bemächtigte sich seiner. Jetzt wird die Nachgiebigkeit Campanellas, die in Neapel tragisch gewesen war, tragikomisch; der Papst war ein kleiner Dichter und glaubte an astrologische Prophezeiungen; Campanella hatte also die Verse des Papstes zu loben und unfehlbare Mittel gegen die unfehlbaren Horoskope zu ersinnen, wenn er die Gunst des Papstes sich sichern wollte. Er scheute vor dieser Niedrigkeit nicht zurück, verlor aber die Gunst bald wieder. In dieser verzweifelten Lage, als Hochverräter gegen Spanien immer noch nicht freigesprochen, als Ketzer neuerdings mit dem Scheiterhaufen bedroht, wandte er sich um Hilfe an Frankreich, das augenblicklich mit Spanien und Rom nicht übereinstimmte. Die Gefahr schien für Campanella um so dringender, als er die Schriften des Galilei in seinem Kerker kennen gelernt und verteidigt hatte, und als Galilei jetzt vor die Inquisition gezogen und zu einem Widerrufe gezwungen wurde, durch Anwendung oder durch Androhung der Folter. Dazu kam überdies, daß die katholische Weltmacht seit der Ermordung Wallensteins eine Steigerung erfahren hatte, beim Papste, beim Kaiser und bei den Spaniern, daß also eine Wiederauslieferung Campanellas an den spanischen Vizekönig von Neapel nicht unmöglich schien, daß er also fast nur noch die Wahl hatte zwischen dem Ketzertode in Rom und dem Verschwörer-

tode in Neapel. Da erreichten es die französischen Freunde Campanellas, daß ihr Gesandter sich für ihn beim Papste verwandte; der Papst gab zuerst das Versprechen, den Gefangenen nicht an Spanien ausliefern zu lassen; bald aber wurde ein allen Parteien angenehmerer Ausweg gefunden; Campanella sollte in einer Verkleidung nach Frankreich entfliehen dürfen. Die Flucht gelang, er kam gegen Ende Oktober 1634 in Marseille an. Er lebte zu Paris noch fünf Jahre, von römischen Spionen umgeben; die Kurie glaubte ihn durch das Versprechen eines Jahresgehalts zum Schweigen verpflichtet zu haben; er gab seine letzten Schriften heraus, rücksichtsvoll genug gegen die Kirche, und das Geld wurde ihm nicht mehr ausbezahlt. Er tat, was nach der Sitte der Zeit die besten Astronomen und Mathematiker zu tun nicht verschmäht hatten: er stellte dem Dauphin, der später Ludwig XIV. hieß, ein glänzendes Horoskop. Er starb am 21. Mai 1639.

So in wenigen Zügen die Lebensumrisse eines Mannes, der vom Papste und von Spanien wie ein gemeiner Verbrecher mit Erbitterung verfolgt wurde, in Deutschland und Frankreich noch bei Lebzeiten glühende Verehrer fand, dann beinahe in Vergessenheit geriet, bis ihn der Spürsinn der Atheismusriecher und dann der der Aufklärer gewissermaßen neu entdeckte. Für die Philosophiegeschichte ist er von Brucker und von Ritter mit Unparteilichkeit behandelt worden; die italienische Forschung hat ihn mit Recht für die Kulturgeschichte in Anspruch genommen; ich verweise besonders auf Edmondo Solmis Ausgabe der „Città del Sole“ und deren gründliche und lehrreiche Einleitung (1904).

„Città del Sole“

Wer ohne genaue Kenntnis der Stimmungen, von denen die Männer der Spätrenaissance bewegt wurden, an die zahlreichen, allzu zahlreichen Schriften Campanellas herantritt, der wird sich leicht enttäuscht fühlen; logische Schärfe oder gar realistische Nüchternheit war seine Sache nicht und überall wird sein Ausdruck durch Vorsicht und Rücksicht noch mehr verdunkelt. So konnte man ihn als den Verkünder einer reinen Theokratie hinstellen und ihn mit Savonarola vergleichen, der hundert Jahre vor des Campanella Verhaftung auf dem Scheiterhaufen gestorben war; so konnte er sich selbst aus dem Kerker als einen Verfechter der päpstlichen Weltherrschaft empfehlen. Was ihm seit seiner Jugend als eine ideale Reform vorschwebte, das war wirklich eine Universalmonarchie, die ebensogut vom Papste wie vom Kaiser oder vom französischen Könige geleitet werden konnte; nur daß der Papst oder der Kaiser oder der König sich vorher zu den Ideen Campanellas hätte bekennen müssen: zu der neuen Staatslehre, zu der neuen Wissenschaft, zu der neuen Religion; in unserer Sprache ausgedrückt, ungefähr: zu einer aristokratischen Demokratie oder

einer Herrschaft der Philosophen, zu einer naturalistischen Philosophie und zu einer natürlichen Religion. Diese Ideale der Staats-, Wissens- und Gotteskunde hat Campanella in der meistgenannten seiner Schriften ausgeführt, in der „Sonnenstadt“ (Città del Sole), die er 1602 niederschrieb, im Kerker, bald nachdem er die Folter überstanden hatte und für wahnsinnig erklärt worden war. Er hatte das kleine Buch frei und groß in seiner Muttersprache abgefaßt, unbekümmert um die Möglichkeit einer Veröffentlichung, unbekümmert um die Folgen; dann gab er zweimal lateinische Übersetzungen des eigenen Werkchens heraus; die eine (1612 immer noch im Kerker unternommen, in der Absicht, sich in Rom zu rechtfertigen) wurde zu Frankfurt 1623 gedruckt; die andere erschien zu Paris 1637. Der Titel der lateinischen Bearbeitungen ist fast gleichlautend: Civitas Solis o idea reipublicae philosophicae. Das italienische Original von 1602, das seit kurzem eben in der Ausgabe von Solmi vorliegt, hatte die wunderliche Überschrift: „Città delo Sole cioè dialogo di repubblica nel quale si dimostra l'idea di riforma della repubblica cristiana conforme alla promessa da Dio fatta alle Sante Caterina et Brigida.“ (Die Berufung auf die beiden heiligen Frauen wird verständlicher durch eine Stelle seines Atheismus triumphatus; da hat er eben mit scholastischen oder allegorischen Auslegungen das Christentum für die wahre Vernunftreligion erklärt und stellt, S. 83 der ersten Ausgabe, auch den Kommunismus als eine Forderung des christlichen Idealstaates hin, nach dem Sturze des Antichrists. Einerlei, ob er unter dem Antichrist den Papst oder den Kaiser oder sonst etwas verstand. In diesem Zusammenhange beruft er sich wieder auf die heilige Katharina von Siena, die eine Art Reformation erstrebte, auf die heilige Brigida, übrigens sogar auch auf den Ketzer und Propheten Joachim von Fiore, der gegen das Ende des 12. Jahrhunderts die Lehre von einer Herde und einem Hirten gegen das Papsttum, beinahe gegen das amtliche Christentum verkündet hatte.) Die lateinischen Fassungen sind in Form und Inhalt schulgemäßer, kirchlicher, christlicher als die Urschrift. Ich halte mich natürlich an die italienische Ausgabe.

Zu einer künstlerischen Benützung der Gesprächsform ist nicht einmal ein Versuch gemacht; ein weitgereister Seefahrer aus Genua berichtet über seinen Aufenthalt in der Sonnenstadt; der Gastfreund gibt nur die nötigen Stichworte; die Utopia von Thomas More — offenbar das Vorbild — steht an Kunst, Humor und Reichtum viel höher; aber Campanellas Staatsroman war ursprünglich beinahe noch unchristlicher.

Der Genuese entdeckt die Sonnenstadt im Innern der Insel Taprobane (Ceylon). Der große Tempel der Stadt sieht einer christlichen Kirche

wenig ähnlich. Über dem Altar sind nur Landkarten, ferner astronomische und astrologische Karten angebracht. Über der höchsten Kuppel weht eine Windfahne; dort befindet sich auch anstatt des Kreuzes ein Buch, das mit Goldbuchstaben geschrieben ist.

An der Spitze des Stadtstaates steht ein Philosoph oder ein priesterlicher Fürst, den die Leute in ihrer Sprache O nennen (ungefähr ist O das Zeichen der Sonne); unter ihm herrschen die Macht, die Weisheit und die Liebe. Ich gehe kaum fehl, wenn ich diese Dreiteilung zunächst mit den drei Seelenvermögen in Verbindung bringe, die in der Psychologie der Renaissancezeit eine so große Rolle spielen: dem Können, dem Wissen, dem Wollen; dann aber auch mit der Dreieinigkeit, die doch irgendwie durch Abstraktionen ersetzt werden mußte.

Sehr beachtenswert ist es, daß die Weisheit, also wohl die Vernunft, nicht nur über alle theoretischen Wissenschaften gebietet, sondern auch über die Sittenlehre, die doch sonst von der Theologie abzuhängen pflegt; noch beachtenswerter eine Stelle über Jesus Christus (Ausgabe von Solmi, S. 7): unter den Bildnissen aller bedeutenden Gesetzgeber, Forscher und Feldherrn ist neben Moses, Osiris und Mohammed auch Jesus zu schauen, auf einem recht ehrenvollen Platze (in luogo assai onorato); 1623 wird Mohammed weidlich beschimpft, 1637 steht das Bildnis Jesu an einem ausgezeichneten Platze (in loco dignissimo) und Jesus wird höher als alle Menschen verehrt.

Die Liebe ordnet alles, was sich auf Erhaltung der Individuen und auf Verbesserung der Rasse bezieht: Nahrung, Kleidung und Fortpflanzung. Die Bürger der Sonnenstadt lachen darüber, daß wir uns um die Verbesserung der Hunde- und Pferderassen kümmern, die Menschenrasse aber vernachlässigen. Die Weiber werden wie Vergnügungen und wie alle Nahrungsmittel von der Behörde verteilt; weil nun niemand Haus und Familie sein eigen nennt, fehlt jeder Anreiz zur Habsucht und der Kommunismus bleibt für die Dauer gesichert. „Sie lachen über uns, die wir das Handwerk für verächtlich halten und Leute adelig nennen, die keine Kunstfertigkeit gelernt haben, die Müßiggänger und lasterhaften Verderber des Staates“ (S. 10). Die obersten Beamten müssen mehr lernen als bloß ein Handwerk; natürlich dürfen sie sich nicht auf Grammatik und Logik beschränken, sondern müssen außerdem Geschichts- und Naturwissenschaft treiben.

Der Gastfreund ist besonders begierig, Näheres über die Vorschriften der Menschenzüchtung zu erfahren; der Genueser läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Wenn man sich erinnert, in welchem Maße die christliche Kirche, und nicht erst in der jesuitischen Kasuistik, den Ge-

schlechtsakt zur Sünde stempelte, die Kinderzeugung höchstens entschuldigte, so wirken die Vorschriften der Sonnenstadt durchaus heidnisch; wird doch auf die Neigung zur Wollust vielfach freundliche Rücksicht genommen. Den priesterlichen Beamten wird Kinderzeugung nicht zugemutet, aber nur darum nicht, weil sie immer an etwas zu denken haben und eine traurige Nachkommenschaft machen würden. Liebende dürfen versuchen sich zu begatten, aber nur, wenn die Aufseher diese Mischung für geeignet halten.

Am wichtigsten ist für unsere Absicht die Stellung der priesterlichen Beamten in der Sonnenstadt. Es gibt dort eine Art Beichte (die katholische Ohrenbeichte, nach der Ausgabe von 1623), so daß der große O die Fehler aller Bürger kennen lernt. Es gibt auch die Opferung eines Menschen, doch nur eine symbolische Opferung: ein Freiwilliger wird auf die höchste Kuppel emporgehoben, wo er zwanzig bis dreißig Tage lang durch Fasten und Beten die Gottheit zu versöhnen hat. Sonst befassen sich die Priester nur mit Naturwissenschaften und Astrologie und suchen die Wahrsagerei durch Erfahrung zu verbessern. Der eigentliche Gottesdienst soll in manchen Stücken äußerlich und absichtlich an die Andacht der Katholiken erinnern, ist aber in seinem Wesen eher unchristlich, kaum mehr Gottesdienst; man weiß nicht, ob man die Vorschriften Campanellas besser mit dem Kult des höchsten Wesens vergleichen kann, den Robespierre so beflissen zelebrierte, oder mit den etwas späteren Einrichtungen der langweiligen Theophilanthropen. Fröhliche Hymnen zum Preise der christlichen, jüdischen und heidnischen Helden werden gesungen, Hymnen zu Ehren der Liebe, der Weisheit und jeder Tugend (S. 36). Die Kirchenfeste gelten dem Beginn der Jahreszeiten, anderen astronomisch wichtigen Tagen, endlich sind sie politische Denkfeiern; mit Pauken, Trompeten und Kanonen werden Loblieder für die besten Bürger angestimmt, doch auch in diesen Lobliedern darf bei Strafandrohung nicht gelogen werden. Gebetet wird nur um einen gesunden Geist in einem gesunden Körper (S. 37); die lateinische Übersetzung versucht diesen Naturkultus ein wenig ins Lächerliche zu ziehen. Die Priester der Sonnenstadt sind Feinde des Aristoteles, des großen Lehrers der christlichen Scholastik; in den lateinischen Ausgaben erkennen sie ihn wenigstens als Logiker an, nicht als Philosophen. Mit einiger Unklarheit (auch schwankt Campanella zwischen dem ptolemäischen und kopernikanischen Planetensystem) wird von der Sonne als von der einzigen Gottheit geredet. Daneben wird aber die Unsterblichkeit der Seele als eine Gewißheit betrachtet. Und Campanella bemüht sich in den Rationalismus der Sonnenreligion Züge von der Dreieinigkeit und vom Sündenfall hineinzugeheimnissen und die

Betrachtung des zweckmäßigen Baus von Lebewesen zu einem Beweise für eine Vorsehung umzudeuten. Die Sittlichkeit braucht nur einen einzigen Lehrsatz: was du nicht willst, daß es dir geschieht, das tue auch den andern nicht; und der Gastfreund findet, diese natürliche Moral sei einem Christentum, dem man die Mißbräuche genommen hätte, sehr nahe. In wirrem Durcheinander wird zum Schlusse des Dialogs das Fortschreiten der Reformation (in Deutschland, Frankreich und England) aus dem Einflusse der Sterne erklärt, wird trotzdem getadelt, Luther wird beschimpft (doch das zu pöbelhafte Schimpfen klingt uns fast wie Ironie), werden ebenso die geistlichen Orden gerühmt. Dazwischen tönt in die hastigen Abschiedsworte ein Triumphgesang auf die neue Zeit, die in hundert Jahren mehr erreicht habe als die alte in vier Jahrtausenden. Man habe in der Sonnenstadt gelernt, durch die Luft zu fliegen, unsichtbare Sterne durch Gläser zu sehen, unhörbare Sphärenharmonien durch ähnliche Werkzeuge zu hören, Schiffe ohne Wind und Ruder zu bewegen. Deutlich ist erkennbar: Campanella deckt sich nur den Rücken durch einige Lobesworte für die Jesuiten und für die katholischen Fürstinnen der Zeit, durch seine Verwerfung der lutherischen Ketzerei; mit glühendem Herzen gibt er sich dem Rausche hin, in dem unchristlichen 16. Jahrhundert zu leben, dem Jahrhundert, in welchem die christliche Theologie alterte und die Naturwissenschaften sich erneuerten. Bewußter noch als bei Bruno ist bei Campanella der neue Glaube geknüpft an einen Sieg des Menschengeistes über die Natur; auf die ursprüngliche Renaissance, die nur eine Wiedererweckung von antiker Literatur, Kunst und Philosophie gewesen war, folgt hier die hemmungslose Weiterbildung der antiken Naturwissenschaft und der menschlichen Selbstbestimmung.

Atheismus triumphatus

Die vollkommene Unchristlichkeit dieses Staatswesens hat dem Rufe Campanellas bei der Nachwelt nicht so geschadet wie seine mit allen geistlichen Approbationen versehene, dem heiligen Petrus in Person gewidmete Schrift „Atheismus triumphatus". Wie das in der Geschichte der Wissenschaften vorzukommen pflegt: mit der Staatsschrift beschäftigten sich Politiker, die an der Unkirchlichkeit keinen Anstoß nahmen, mit der theologischen Schrift unduldsame Theologen. Überdies haben offenbar — ich werde diesen Eindruck nicht los — nur wenige Schreiber von Kulturgeschichten und Philosophiegeschichten das merkwürdige theologische Buch selbst gelesen; einer schrieb dem anderen die nötigen Bemerkungen über den Atheismus triumphatus nach. Ein Grund mehr, uns mit dem Buche zu befassen, das nach der Meinung seiner Gegner mit besserem Grunde den Titel hätte führen sollen: Atheismus triumphans. Man warf ihm vor, er hätte die Beweise der Atheisten mit großer Kraft vorgetragen,

die Widerlegungen mit klug berechneter Schwäche. Die Literatur über diese Frage ist von Reimann in seiner Historia universalis Atheismi sorgfältig und recht unparteiisch zusammengetragen. Er bewundert an Campanella den außerordentlichen Geist, das erstaunliche Wissen, erklärt seinen schlechten Ruf bei den Zeitgenossen zumeist aus der scharfen Kritik, die er an elenden Philosophen und Theologen übte, und kommt zu dem Schlusse: Campanella könne kein Atheist gewesen sein, weil in seinen Schriften ebensoviele Zeichen von Aberglauben wie von Gottlosigkeit zu finden seien und weil er in jahrelanger Gefangenschaft durch Verhör und Folter einer Ketzerei oder eines anderen Verbrechens nicht überführt werden konnte, endlich weil er selbst bezeugt habe, er hätte beredt gegen die Atheisten geschrieben.

Die allgemeine Meinung aber, der auch Morhof in seinem „Polyhistor" folgt, sah in Campanella einen gefährlichen Atheisten. Ich führe nur einen Joh. Müller an, der in seinem (deutsch geschriebenen) „Atheismus devictus" die Heuchelei des Italieners mit der des Engländers Thomas Browne vergleicht; auch er stelle sich so an, als ob er die Atheisten eintreibe (in die Enge treibe), bringe aber solche lahme elende Sachen vor, mit welchen die Einwürfe der Atheisten nicht gründlich beantwortet werden. „Dadurch wird der Leser nicht erbauet, sondern bleibet in Zweifel stecken; zu geschweigen vieler schändlicher Bücher, in welchen Christo und seiner Lehre wird widersprochen, die würdig wären, daß sie mit höllischem Feuer verbrannt würden." Der fromme Johannes Müller ist zu dem Glauben geneigt, Campanella habe mehr mit dem bösen Feind als mit Gott Gemeinschaft gehabt; denn er habe wie Sokrates von einem Hausgeist geredet, der ihm vernehmlich einen Rat oder eine Warnung zuzuflüstern pflege. Auch von anderen „Überwindern" des Atheismus wird Campanella mit feindlicher Voreingenommenheit behandelt, und fast überall stoßen wir auf eine Wiederholung des einmal geprägten und hier schon angeführten Wortes: nicht Atheismus triumphatus hätte er sein Buch nennen sollen, sondern Atheismus triumphans.

Keine Böswilligkeit hat denjenigen nicht geleitet, der die Form dieses Verdammungsurteils prägte. Das Werk, welches nach der Approbation der römischen Inquisition die Wahrheit des Christentums klarer als das Licht bewiese, übrigens ein Meisterstück der Latinität wäre, war in Wahrheit eine sehr merkwürdige Mischung von katholischer Orthodoxie, rationalistischem Deismus, von Mystik und Skepsis. Der Schlüssel, mit welchem sonst die Rätsel alter freigeistiger Bücher oft aufzulösen sind, will zu dem Falle Campanella nicht recht passen: er ist keiner von den Rebellen, die sich bei der Verbreitung verwegener Gedanken mit gelegentlichen recht-

gläubigen Redensarten den Rücken zu decken suchen oder gar darauf rechnen, der verständnisinnige Leser werde die Kirchenfrömmigkeit als Ironie auffassen. Nein, der Atheismus triumphatus wird im Weiterschreiten immer katholischer und päpstlicher, immer erbitterter gegen die Lutheraner und gegen die Machiavellisten und endet wie irgendein Traktätlein eines katholischen Theologen mit einem Laus Deo. Ein kabbalistischer Zusatz auf der letzten Seite ist mir unverständlich geblieben. Nach einer wiederum undeutlichen Notiz der Vorrede, die aus Rom und vom Juni 1630 datiert ist, hat Campanella sein Büchlein bereits 1607 einem deutschen Freunde anvertraut, der es irgendwie für den eigenen Ruhm mißbrauchte. Die beiden Jahreszahlen sind immerhin wichtig; Campanella befand sich 1607 noch in einem Kerker von Neapel, hatte aber bereits einige Bewegungsfreiheit erlangt und verkehrte mit reisenden Deutschen wie Kaspar Schoppe und Georg Fugger, die nach des Campanella in der Festung verfaßten Schriften begierig oder neugierig waren; 1630 war er bereits in Rom interniert, wurde aber, nachdem er kurze Zeit sich der Gunst des Papstes erfreut hatte, wieder bedroht und verfolgt, wahrscheinlich von der spanischen Partei; damals vollzog Campanella die politische Wendung, die ihn des Schutzes von Frankreich versicherte; der Atheismus triumphatus enthält manche Stelle, die der französischen Regierung angenehm sein konnte. Wie bereits kurz erwähnt.

Der vollständige Titel der meines Wissens ältesten Ausgabe lautet: „Ad Divum Petrum Apostolorum Principem Triumphantem. Atheismus Triumphatus seu Reductio ad Religionem per scientiarum veritates. F. Thomae Campanellae Stylensis ordinis praedicatorum. Contra Antichristianismum achitophellisticum. Romae, apud Haeredem Bartholomaei Zannetti. MDCXXXI. Superiorum permissu.“ Eine Erklärung verlangt höchstens das Beiwort „achitophellisticum“; Achitophel war (nach Samuel II, 15) der Ratgeber des Königs David, der sich mit Absalon gegen seinen Herrn verschwor und durch Selbstmord endete; es ist also nur ein Synonym für „machiavellistisch“. Seltsam verstiegen ist für unseren Geschmack die Widmung, die dem Apostelfürsten Petrus, dem Göttlichen (divo, nicht sancto, also noch nach der Römersprache der Renaissance), dem ersten Statthalter Christi und seinen Nachfolgern galt; die Unterschrift (Campanella tibi sonans, Dominicanus tibi latrans) spielt in hündischer Demut mit den Worten und versichert, der Verfasser wolle nichts Neues prägen. Aber schon die kurze, eben erwähnte Einleitung schwankt zwischen römischer Orthodoxie und einem ängstlichen Rationalismus. Die Reformation sei von den deutschen Fürsten nur aus Habgier begünstigt worden; er müsse

sich gegen das Buch von den drei Betrügern und gegen Machiavelli wenden, nach deren Lehre das Volk von schlauen Politikern durch Höllenangst im Zaume gehalten werde. Aber er werde sich bemühen, sich in diese Naturalisten hineinzudenken, werde ihre Einwände gegen die Offenbarung nicht unterschlagen und das Dasein Gottes sodann aus natürlichen und vernünftigen Gründen beweisen. Das Bekenntnis dürfte nicht anfangen mit „ich glaube an eine heilige Kirche", sondern mit „ich glaube an Gott". Sehr merkwürdig ist der folgende Satz: „Ich hätte mit bloßen Gründen kämpfen sollen; aber geistliche und eifervolle Zensoren zwangen mich, Entscheidungen der Kirchenväter zu sammeln und meine Sprache aus einer philosophischen in eine theologische zu wandeln."

Das Buch selbst setzt mit entschiedenem Rationalismus ein, dem ein Schuß Mystik beigefügt wird. Es erhält jetzt einen neuen Untertitel: „Erkenntnis der allgemeinen oder der Universalreligion, nach der gemeinen Philosophie, aus den Geheimnissen der Natur." Campanella redet als Vertreter des menschlichen Verstandes; als solcher zählt er die Reihe der Gläubigen so spöttisch auf, als gehörte er selbst gar nicht zu ihnen. Ein Überblick über alle Religionen der Menschen, Tiere, Pflanzen, Engel und Sterne lehre, daß jede Religion ihre eigenen Dogmen und Wunder für wahr halte, die anderen Religionen für Betrügereien; es sei also eine reine Glückssache, in der wahren Religion geboren zu werden. Viele bleiben auch bei der angestammten Religion um ihres Vorteils willen oder aus Furcht vor Nachteilen. Andere wieder, wie die Machiavellisten, die Libertiner und zum Teil auch die Calvinisten, fassen die Religion überhaupt nicht als ein natürliches Bedürfnis auf, sondern als ein künstliches Mittel zur Beherrschung des Volkes; sie glauben nicht an Gott oder doch nicht an dessen Weltregierung, wollen von dem Begriffe der Sünde nichts wissen und geben jedermann das Recht, sein Leben nach seinem Nutzen einzurichten. Endlich gebe es noch einige Philosophen (kaum 4 in der Gegenwart, kaum 25 in der ganzen Geschichte), die einer Naturreligion anhangen, alle Religionen für gleich gut halten, doch an keine Offenbarung glauben. Neben diesen Gruppen, die immerhin irgendeiner Überzeugung folgen, wenn auch nicht just einer religiösen, seien besonders verächtlich die Unzähligen, die aus Gewohnheit irgendeinem Bekenntnisse treu bleiben, gar nicht denken, übrigens ganz gute Menschen sind; sie seien dazu geneigt, über die eigenen und die fremden Vergehen frei zu sprechen und über alles zu lachen; zu ihnen (die er nicht deutlich von den Nützlichkeitsphilosophen unterscheidet) rechnet Campanella die Anhänger des Epikuros und des Aretino, die Franckisten (Sebastian Franck ist gemeint), die Huren und die Zöllner.

Das folgende zweite Kapitel ist es nun allein, das die Vermutung rechtfertigen muß, Campanella habe unter dem Scheine einer Niederwerfung nur eine Verteidigung des Atheismus geschrieben. Wieder erklärt er in der Kapitelüberschrift feierlich, er, der Verstand, sei zur Prüfung der Wahrheit berufen (ego Intellectus ad examen veritatis excitus sum); doch die Untersuchung wird seltsamerweise so vorgenommen, daß die Einwürfe der Atheisten und Antichristen deutlich und oft geistreich vorgetragen werden, für die Gegengründe jedoch gewöhnlich mit trockenen Ziffern auf andere Kapitel des Buches, auf andere Schriften Campanellas oder gar nur auf Kirchenväter und Scholastiker verwiesen wird. Sicherlich war das kein kluges Verfahren, wenn Campanella es ehrlich meinte mit einem Triumphe über den Atheismus. Die Waffen zur Erkämpfung dieses Triumphes müssen erst mühsam von da und von dort zusammengesucht werden; die Waffen des Unglaubens sind in bester Ordnung bereit.

Wie in der „Sonnenstadt", und abermals mit spielerischer Erinnerung an die Dreieinigkeit, werden die drei Grundsätze des Könnens, des Wissens und des Wollens (diesmal genauer: des Liebens) an die Spitze gestellt; ich halte mich nicht bei der sprachlichen Schrulle auf, daß Campanella diese Grundsätze in seiner Metaphysik, wo sie eine noch größere Rolle spielen, „Primalitäten" genannt hat; ob die primalitates aus den principiis entstehen oder die principia aus den primalitatibus (man wäre versucht, schulmeisterlich zu scherzen: primalitudinitatibus), es ist ja doch nur nachgeborene Scholastik. Die aber von Campanella modern gewendet wird, wenn er klagt, neuerdings sei die Macht zur Tyrannei geworden, die Weisheit zu Sophistik und die Liebe und Güte zu Heuchelei; aber auch zu Gottlosigkeit.

In klagendem Tone, in der Sprache des Gottsuchers Augustinus, wenn mein Ohr mich nicht täuscht, trägt also Campanella die Zweifel der Atheisten und Antichristen vor.

1. Die Welt ist so voll von Ketzereien, Sekten und Meinungen, daß es nicht möglich ist, auch nicht mit Hilfe des Tintenfisches Aristoteles (der Vergleich des absichtlich dunklen Philosophen mit der Sepia, die in der Gefahr das Wasser um sich herum trüben soll, rührt von Pico her), zu einer Gewißheit zu gelangen. Die alten wie die neuen Theologen sind der Täuschung verfallen.

2. Wenn die Kirche sich auf ein Alter von 1600 Jahren, auf ihre Wunder und ihre Märtyrer beruft, so haben andere Religionen andere Wunder und andere Märtyrer und eine noch längere Tradition.

3. Wenn die Christen die Beweise anderer Religionen für Betrügereien ausgeben, so wird ihnen das von Juden, Heiden und Türken vergolten.

Campanella erinnert an Boccaccios Geschichte von den drei Ringen und an ebenso kirchenfeindliche Fabeln des späteren Masuccio von Salerno.

4. Christus hat versprochen, bald wiederzukommen und hat in 1600 Jahren nicht Wort gehalten. (In der Antwort wird „bald" sehr weitherzig damit gedeutet, daß vor Gott ein Zeitraum von tausend Jahren wie ein Tag sei.)

5. Der Glaube an die Eucharistie mutet offenkundig eine Unmöglichkeit zu.

6. Ebenso die jungfräuliche Geburt.

7. Ebenso die Dreieinigkeit.

8. Christus hat sich bis zur Fleischwerdung erniedrigt, um uns zu erlösen; nichtsdestoweniger sind die Verdammten immer noch zahlreicher als die Erlösten. Auch lasse sich die Christenheit im Verhältnisse zur Welt mit einem Finger im Verhältnisse zum ganzen Körper vergleichen; und es sei absurd, anzunehmen, Gott habe nur einen Finger retten, den übrigen Leib vernichten wollen, eigentlich nur einen ganz kleinen Teil des Fingers, weil doch nur sehr wenige Christen zum Heile gelangen.

9. Der Gott, der angeblich ein unendliches Können, Wissen und Wollen besitzt, scheint doch wieder schwach, unwissend und faul oder grausam zu sein, da er dem Teufel auf Erden ein größeres Reich eingeräumt hat als sich selbst.

10. Warum hat Gott der Welt das Heil erst nach mehr als dreitausend Jahren geschenkt und dann nicht einmal allen Völkern? Mit welchem Rechte kann er da unser guter Vater genannt werden?

11. Wenn er nur für die Erwählten gestorben ist, warum hat er so Wenige erwählt? Übrigens konnten sie gar nicht verdammt werden, wenn sie zum Heile prädestiniert waren. Wofür ist er gestorben, wenn er nicht auch die Verworfenen erlöst hat?

12. Warum erwähnt weder Moses noch Christus die neue Welt? Ist diese nicht auch von der Sintflut überschwemmt worden? Sind die Menschen dort von selbst entstanden wie die Frösche?

13. Warum hat Gott keine Vorkehrungen getroffen gegen Pest, Hunger, Krieg, Ketzerei und Schisma?

14. Warum gibt es überhaupt so viel Leid auf Erden, wenn Gott unendlich gut und allgegenwärtig ist? Warum gibt es mehr Schmerz als Freude?

15. Man sagt, das komme von der Erbsünde. Was haben wir denn verbrochen, die wir nicht mit dabei waren? Und warum leiden auch die Tiere?

16. Wenn wir so viele Ähnlichkeit mit den Tieren haben, in Geburt und Tod, in unseren Sinnen, in unserem Fühlen und Handeln (die Ele-

fanten beten den Mond an und kennen eine Art Taufe, die Pflanzen wenden sich der Sonne zu, beide haben also auch Religion), dann ist der Mensch nicht mehr als das Vieh. Wie der weise Salomo schon wußte.

17. In der Tat werden auch die Menschen vom Zufall beherrscht.

18. Die Verteidiger der Religion berufen sich gern auf alte Blutzeugen und alte Wunder; es fällt ihnen aber gar nicht ein, selbst Märtyrer zu werden oder selbst Wunder zu tun. Sie rühmen uns das Jenseits, für sich wollen sie das Diesseits. Sie spucken auf die Mahlzeit, um alles allein aufessen zu können. Der Verdacht liegt nahe, daß es in manchen Geschichten alter Heiliger ebenso zugegangen ist, daß wir betrogene Betrüger sind.

19. Gott ist entweder oder er ist nicht. Wenn er nicht ist, so wollen wir — so sagen die Politiker — die Welt betrügen und beherrschen. Wenn er aber ist, so hat er uns bereits erwählt oder verworfen und wir können tun, was uns beliebt.

20. Aristoteles, der unfehlbare Geheimschreiber der Natur, hat die Ewigkeit der Welt behauptet; also ist Gott auch nicht der Schöpfer der Welt. Also sind die Religionsstifter wirklich drei Betrüger gewesen, wie ein ruchloser Schriftsteller, ein Schüler des Averroes, gelehrt hat.

21. Nach einer bekannten Stelle bei Lucretius hat die Religion schändliche Verbrechen erzeugt.

Campanellas Weltanschauung

Der Eindruck, als ob Campanella trotz der nebenstehenden Hinweise auf Gegengründe diese Einwürfe für sehr ernsthaft gehalten habe, wird schon dadurch verstärkt, daß die atheistischen und unchristlichen Sätze auch äußerlich durch eine größere Schriftgattung hervorgehoben werden; dieser Eindruck wird durch den räumlich zehnmal stärkeren Rest des Buches nicht ganz getilgt, obgleich vom dritten Kapitel an die ganze Ausführung wie unabsichtlich zuerst einer Rechtfertigung des Deismus, dann des Christentums, zuletzt des Katholizismus gewidmet ist. So könnte Campanella durch seinen Atheismus triumphatus zu dem Irrtum verführen, er wäre ein Wirrkopf gewesen. Nimmt man aber die Grundgedanken seiner Metaphysik zu Hilfe, erinnert man sich dazu, daß er eine entsetzliche Folterung durchgemacht hatte, als er diese wunderliche Verteidigung des Christentums niederschrieb, so wird man sich ein ungefähr richtiges Bild von des Campanella Weltanschauung machen können. Er ging, wie bald nach ihm der bessere Logiker Descartes, vom unbedingten Zweifel aus, vertraute schließlich nur den Sinnen, wurde aber eher ein idealistischer Sensualist (wie Berkeley) als ein mechanistischer (wie die Enkelschüler von Descartes). Wenn er sich in unserer philosophischen Sprache über seinen Glauben

hätte klar werden können, was freilich ihm zuzumuten ein sehr unbilliges Verlangen wäre, so hätte er sich in der Theologie recht gut einen Agnostiker oder auch einen Pantheisten nennen können. „Wir gleichen dem Wurme in den menschlichen Eingeweiden, der sich von dem Ganzen seiner Wohnung keine Vorstellung machen kann.“ Der unklare Pantheist Campanella ist also nicht unehrlich, wenn er in seinem Buche den Atheismus bekämpft, den Atheismus der mechanistischen Atomisten und der (nach seinem Gefühl) unsittlichen Staatsmänner. Er ist auch nicht immer unehrlich, nicht immer ganz unehrlich, wenn er im weiteren Verlaufe für das positive Christentum, und zwar unter Schmähungen auf Luther und Calvin, für seine katholische Form eintritt. Er hat sich, nur nicht so frei wie in der „Sonnenstadt“, seine eigene Religion, seinen eigenen Katholizismus zurecht gemacht und erwartet, der alte Utopist, von dieser Universalreligion den Aufbau des neuen Reichs. Nach der Niederwerfung des Antichrists wird es nur einen Hirten und eine Herde geben. Und es bleibt in der Schwebe, ob dieser wunderliche Katholik beim Antichrist nicht doch an den Papst gedacht habe. Er war und blieb ein Italiener.

Dieses Bild von der Weltanschauung Campanellas wird durch den weiteren Inhalt des Atheismus triumphatus trotz aller rechtgläubigen Versicherungen nicht geändert. Zunächst wird im Sinne einer Naturreligion eine erste Ursache und eine zweckvolle Weisheit angenommen; nur ein Narr könne glauben, die Fenster eines Hauses seien absichtlich hergestellt, nicht aber auch die Augen zum Zwecke des Sehens; nur habe Gott die menschliche Statue von inwendig heraus (intrinsecus) belebt, nicht von auswendig. Wir sehen und wissen nur, was die Sinne uns darbieten; aber die Welt ist voll von Gott oder Jupiter, auch wo wir nichts mehr sehen. Der Tod und die anderen Übel sind nur Verneinungen, die Seele kann nicht sterben; beseelt ist der Himmel, beseelt sind die Sterne (Bruno), eine unsterbliche Seele hat auch der Mensch, welcher ein noch erstaunlicheres Kunstwerk ist. Das wird mit reichem Aufwande von alten scholastischen und neuen natürlichen Gründen bewiesen und manche bittere Bemerkung über den Weltlauf wird eingeflochten. Man solle wegen der Schlechtigkeit vieler Religionen nicht die Religion selbst verwerfen; es gebe reinen Wein, auch wenn alle Händler ihren Wein verfälschen. Und nun macht Campanella den Todessprung von der natürlichen Religion (wieder werden die Elefanten als Beispiel angeführt) zu der übernatürlichen Religion aus Offenbarung. Das Christentum wird gepriesen, aber nicht das gewordene Christentum, sondern eine Religion der Zukunft, ein goldenes Zeitalter, eine Utopie, wie er sie so

ganz unchristlich in der Sonnenstadt geschildert hatte. Der naheliegende Spott, daß das bestehende Christentum einer solchen Utopie ganz unähnlich sei und daß seine strengsten Gebote den Menschen Unmögliches auferlegen, wird abgelehnt; das Christentum sei wesentlich kommunistisch, und manche scheinbar über Menschenkraft gehende Lehre müsse allegorisch umgedeutet werden. So wird es dem Sophisten Campanella nicht schwer, auch die Sakramente und selbst die Bräuche der Kirche, die Wundergeschichten der Bibel und am Ende auch die Dogmen des Katholizismus ohne viel Federlesens mit seinem unchristlichen Idealstaate zu versöhnen. Er nennt Luther und Calvin mit bösen Namen, vergleicht den Machiavelli mit einem Türken, erwartet aber selbst eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern und erhofft von dieser Reform das Reich Gottes auf Erden. Schließlich begibt er sich recht pfäffisch auf das Gebiet der Politik, beschimpft abermals den Charakter und das Wissen des Machiavelli, der freilich kein Idealist war, und gibt geschichtliche Beispiele für die Behauptung, daß es den Religionsfreunden immer gut, den Religionsfeinden immer schlecht gegangen sei. Dieses 19. und letzte Kapitel scheint mir von der verzeihlichen Absicht eingegeben oder beeinflußt, den Papst nicht aufs neue gegen sich aufzubringen und die französische Regierung günstig zu stimmen. Es wäre pharisäisch, dem armen Campanella einen Strick daraus drehen zu wollen, daß er als alter Mann der Gefahr neuer Folterungen entgehen wollte und darüber die idealen Forderungen der Sonnenstadt vergaß oder verschwieg. Eine ganz andere Frage ist es, ob Campanella, durch seine Sonnenstadt für die Geschichte der Weltverbesserung merkwürdig, durch seinen Atheismus triumphatus zum mindesten wichtig für die Tradition der Geistesbefreiung, durch eigene Forschungen die Philosophie oder die Naturwissenschaft gefördert habe.

Ich glaube nicht, daß er auf dem einen oder dem anderen Gebiete ein Eigener war. Die Abneigung gegen Aristoteles, ja sogar seine sensualistische Richtung hatte er von Telesio übernommen; was uns bei ihm an Hobbes und an Spinoza gemahnt, stammt von Telesio her. Dieser und andere Naturwissenschaftler konnten sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts etwas freier bewegen, weil der neue Katholizismus, unerbittlich in der Gegenreformation, den Physikern Zugeständnisse zu machen begann. Es war das Unglück und der Ruhm von Campanella, daß er, in der Erkenntnislehre und in den Naturwissenschaften nur ein aufnehmender Geist, sich mit ganzer Leidenschaft just den politischen und religiösen Fragen zuwandte und daß die Kirche da unter keinen Umständen nachgeben wollte.

Vierter Abschnitt

Das Naturrecht

Wie alle Religion vor Bacon nur als positive, auf Offenbarung gegründete Religion vorgestellt wurde, so wurden auch bis dahin die Grundlagen alles Rechts in göttlichen Satzungen gesucht. Den unmittelbaren Nachfolgern Bacons kam es auch noch nicht zum klaren Bewußtsein, wie etwa unserer Zeit, daß Religionen und Rechte wie andere Erfahrungstatsachen verstanden und dem Wissen von der Natur und vom Menschen eingeordnet werden könnten; nur tastend und zögernd wagte sich die neue Anschauung hervor, daß beide Gebiete natürlich seien, daß Religion und Recht auf die natürliche Vernunft zu stellen sei, daß für das neue Menschengeschlecht eine Natur- oder Vernunftreligion genüge und ein Natur- oder Vernunftrecht. Aber die beiden entscheidenden Bücher folgten immerhin zu rasch auf das Bekanntwerden von Bacons Gedanken, als daß man den Zusammenhang übersehen könnte. Das Novum Organum war 1620 erschienen; 1624 kam Herberts Schrift über die natürliche Religion heraus, und schon 1625 wurde des Grotius bahnbrechendes Werk „de jure belli et pacis" gedruckt, das übrigens ursprünglich die Zurückführung des Rechts auf die Natur schon im Titel verraten sollte; es sollte „Jus naturae et gentium" heißen und erhielt seinen berühmt gewordenen Namen wahrscheinlich nur, um den Weltleuten und Politikern besser empfohlen zu sein.

Grotius

Diesem Buche verdankt Grotius seinen Weltruf, der ihm geblieben ist; seinen Zeitgenossen galt er überdies für einen hervorragenden Dichter, Philologen und Theologen. Daß er ein Staatsmann war, war natürlich bekannt, sowohl daß er um seiner politischen Tätigkeit willen zu lebenslänglichem Kerker verurteilt worden war, als auch daß er zehn Jahre lang in kritischer Zeit der Gesandte Schwedens in Paris war; es wurde aber kaum schon bemerkt, daß seine theologischen Schriften (über die Wahrheit des Christentums, über die Rechtgläubigkeit der Arminianer, über die Vereinigung der christlichen Konfessionen) durchaus staatsmännische Schriften waren, daß Grotius insofern bereits zu den modernen Politikern gehört, als er der Religion ganz indifferent gegenüberstand. Weil nun Grotius durch sein Naturrecht wie durch seine Unionsbestrebungen die Aufklärung des 18. Jahrhunderts (besonders unter den Juristen) stark beeinflußt hat, weil seine theologischen Schriften ihrem Wortlaute nach sehr gottgläubig, bibelgläubig, gut evangelisch scheinen, er dagegen von seinen Gegnern

bald als Papist, bald als Socinianer, bald gar als Atheist verketzert wurde, *) weil also seines Herzens Meinung nicht so leicht zu erkennen ist, ich aber wirklich zeigen möchte, wie die Freigeisterei der Socinianer auch in Grotius fortlebte und weiter wirkte, wird es nötig sein, den Lebenslauf des merkwürdigen, trotz menschlicher Schwachheiten sehr bedeutenden Mannes wenigstens auf sein religiöses Bekenntnis hin näher zu betrachten. Es wäre viel bequemer, ihn mit einigen Parteiworten zu charakterisieren; gewiß, er war in Philosophie und auch in Religion so ungefähr ein Eklektiker, als Gelehrter ein Späthumanist, er war ein niederländischer Patriot; aber er war überall ein Mensch in seinem Widerspruch. Bei dem Überblick über sein Leben will ich seine poetischen und philologischen Werke ganz beiseite lassen und auch seine politische Wirksamkeit nur kurz berühren.

Hugo Grotius (de Groot) wurde am Ostertage 1583 zu Delft geboren. Er stammte aus angesehener Familie. Sein Vater war Kurator der Universität Leiden; vom Vater und von den berühmtesten Professoren (Franciscus Junius, Joseph Scaliger) gefördert, entwickelte sich der kleine Hugo bald zu einem Wunderknaben; bedenkt man, daß er im Alter von fünfzehn Jahren in Begleitung einer wichtigen Gesandtschaft zu Heinrich IV. nach Paris reisen durfte, daß er dort vom Könige ausgezeichnet wurde, Beziehungen zu dem berühmten Geschichtschreiber de Thou und zu einem der Prinzen Condé anknüpfte, daß er schon ein Jahr darauf (schwerlich ganz selbständig) sein erstes Buch herausgab und dafür nach dem Zeitgeschmack mit übertrieben schwülstigem Lobe überhäuft wurde, daß er sich bald mit lateinischen Poesien einen Namen machte, so wird man sich nur darüber wundern, daß er später, da er der berühmte Verfasser des Völkerrechts und der Gesandte der neuen Großmacht Schweden geworden war, die Eitelkeit in erlaubte Grenzen einschränkte. Sein bürgerliches Leben schien den gewohnten Gang zu nehmen; er wurde Rechtsanwalt und heiratete ein Jahr darauf, 1608. Die Generalstaaten ernannten ihn zum Historiographen von Holland, er kam den Pflichten dieses Amtes aber zunächst nicht nach, so reizvoll es ihm auch scheinen

*) Ein Epigramm, das in der Anekdotensammlung der Ménagiana aufbewahrt ist, sagt: wie die bekannten sieben Städte darum gestritten haben, wo Homeros geboren worden sei, so streiten um die Religion des Grotius Socinus, Luther, Calvin, Arminius, Rom und Arius. Auf die so widersprechenden Vorwürfe, er sei Socinianer gewesen und er habe katholisch werden wollen, wird noch einzugehen sein; hier nur noch die Notiz, daß man ihm sogar einen Übertritt zum Judentum mit allen Konsequenzen zutraute. Über die Wertlosigkeit solcher Anekdotensammlungen hat Voltaire, der sich als Geschichtschreiber ihrer dennoch oft und geschickt bediente, hart geurteilt in seinem „Dictionnaire Philosophique" unter dem Schlagworte „Ana" (so hießen die allbeliebten Bücher, z. B. Segraisiana, Chevreana, Ménagiana); aber just die Ménagiana werden von Voltaire von anderen solchen Unternehmungen geschieden und sehr gelobt.

mochte, die ruhmreiche Geschichte des Abfalls der Niederlande zu schreiben. Doch schon 1609 gab er ein Buch heraus, dessen Gegenstand denn doch für die Gegenwart noch wichtiger war als eine Darstellung der Kämpfe gegen Spanien: über die Freiheit des Meeres. Wie noch dreihundert Jahre später wollten die seebeherrschenden Mächte den neuen Nebenbuhlern den Seehandel nicht gestatten. Spanien war zum Frieden mit den fast immer siegreichen Niederlanden bereit, aber nur unter der Bedingung, daß diese auf die Quelle ihres Wohlstandes verzichteten, auf den Handel mit Indien. Die Aufgabe, die sich Grotius entweder selbst gestellt hatte oder die ihm übertragen worden war (das Buch soll ohne sein Vorwissen gedruckt worden sein): die Handelsfreiheit der Holländer, die ihnen eine ökonomische Notwendigkeit war, als ihr Recht zu beweisen, aus geschichtlichen und aus philosophischen Gründen. An den Wechsel der politischen Lage wird man gemahnt, wenn Grotius immer wieder darauf zurückkommt, die Entscheidung des Papstes, der den Portugiesen Indien, also den Seehandel dorthin, zugesprochen hatte, habe keine völkerrechtliche Bedeutung; an das Bleibende im Wechsel aber wird man gemahnt, wenn man erfährt, daß außer einem Spanier und einem Portugiesen auch schon ein Engländer, der berühmte Jurist John Selden, gegen Grotius in die Schranken trat, mit seiner Schrift: Mare clausum oder von der Beherrschung des Meeres.

Zum Lohne dafür, daß er so seine Gelehrsamkeit und seine Wohlredenheit in den Dienst des Vaterlandes stellte, wurde Grotius 1613 Pensionär (besoldeter Rat) von Rotterdam; wir würden etwa Syndikus sagen. Sein Vorgänger war der Bruder Oldenbarneveldts gewesen, des Großpensionärs oder des Staatssekretärs von Holland. Grotius kam durch dieses Amt in engere Beziehungen zu Oldenbarnevelдt und wurde in dessen Tragödie mit verstrickt. Und in die Streitigkeiten, die wie ein drohender Bürgerkrieg dieser Tragödie vorausgingen, spielten die religiösen Gegensätze hinein, an denen wenigstens Grotius noch regen Anteil nahm, während die Führer der beiden Parteien, Oldenbarnevelдt und der Prinz von Oranien, offenbar die religiöse Erregung nur für ihre politischen Ziele benützten.

Diese religiösen Streitigkeiten, in welche der überlegene Spinoza noch fünfzig Jahre später wenigstens als Zuschauer hineingezogen wurde und welche in der Kirchengeschichte als der Kampf zwischen den toleranten Arminianern und den verfolgungssüchtigen Gomaristen bekannt sind, hatten schon 1608 eingesetzt, als über den Waffenstillstand zwischen Spanien und Holland verhandelt wurde und die Niederländer nach ihrem heldenhaften Unabhängigkeitskriege Muße fanden, einander wegen der Staats-

form und wegen des Glaubens zu hassen, um die sie beiderseits geblutet hatten. Was die Staatsform betrifft, die nach dem Vertrage der vereinigten Provinzen ein Bund aristokratisch geleiteter Republiken hätte sein müssen, so strebten die Prinzen von Oranien (Wilhelm I. war ein Jahr nach des Grotius Geburt ermordet worden) nach der Errichtung einer Art Monarchie und stützten sich zu diesem Zwecke auf die Neigungen der großen Masse, was man demokratisch nennen konnte; die Stände, von Oldenbarneveldt geführt, verteidigten gegen den Prinzen Moritz von Oranien, der nur als Feldherr anerkannt wurde, die alten Privilegien. Die Anhänger Oldenbarneveldts waren zumeist die wohlhabenden und gebildeten Leute, die wie er selbst ziemlich frei über religiöse Fragen dachten, also Arminianer waren; wahrscheinlich nur darum wurden die Prinzen (auch der Nachfolger Moritzens, ursprünglich selbst ein Freund der Arminianer) zu Beschützern der Gomaristen. So wurden kirchliche Sekten zu politischen Parteien. Man kann kurz sagen, daß Gomar (er war wie Arminius Professor in Leiden) bei dem starren Dogma Calvins beharrte, nach welchem alle Menschen zum Heile oder zur Verdammnis vorherbestimmt waren und Christus für die Verdammten gar nicht gestorben war; demgegenüber behauptete Arminius nicht etwa einfach die Abhängigkeit des jenseitigen Lebens von jedes Menschen Wollen und Tun auf Erden, sondern quälte mit Sophismen nur die Schrifterklärung heraus, daß der einzelne der Gnadenwahl und der Vorherbestimmung gegenüber nicht ganz unfrei wäre. Die Arminianer stellten sich ihren Gott etwas menschlicher vor als die Gomaristen es taten. Beide Parteien wünschten, sobald die Sachlage ihnen günstig schien, die Anerkennung ihrer Grundsätze durch die Stände; just aber die Frage, ob die weltliche Behörde über theologische Dinge zu entscheiden hätte, erbitterte die Gegner mehr und mehr; wir wissen, wie bald darauf Hobbes (in England gab es ja ähnliche Kämpfe) und Spinoza die Herrschaft des Staates über die Kirche verlangten und daß endlich die Forderung einer Trennung von Staat und Kirche als die radikalste Lösung der Schwierigkeiten erschien. Gerade die Führer der aristokratischen Verfassungspartei mögen dem dogmatischen Gezänke keine große Bedeutung beigelegt haben; Oldenbarneveldt meinte, es handelte sich gar nicht um wichtige Glaubenspunkte; Grotius hoffte mit nur wenig Theologie auskommen zu können, und in einem lateinischen Gedichte auf den Tod des Arminius (1609) lobte er die Ideen, die dieser von der Güte und von der Gerechtigkeit Gottes verkündet hatte, ohne die Gomaristen eigentlich anzugreifen. Nicht minder vorsichtig und eigentlich friedlich war die öffentliche Erklärung, die die Arminianer nach dem Tode ihres Meisters zusammenstellten, in einer

„Remonstration“, wonach sie von da ab Remonstranten hießen. Ein Geistlicher, der der Erzieher des Knaben Grotius gewesen war, verfaßte dieses fast juristisch schlaue Glaubensbekenntnis: Gott hat von Ewigkeit her den Beschluß gefaßt, das Menschengeschlecht in Christus, um Christi willen und durch Christum zu erlösen; Christus ist für alle Menschen gestorben; das Heil hängt von der Gnade ab; der Wille des Menschen ist aber doch wesentlich beim Siege über den Satan, die Sünde, die Welt und das eigene Fleisch. Keine Spur von Freigeisterei; aber die Duldung anderer Meinungen, die milde Praxis der Arminianer oder Remonstranten, erregte den Zorn der gomaristischen Geistlichkeit. Und als die Staaten, die entschieden für Toleranz waren, nach einem älteren Gesetze das Recht der Besetzung der Pfarrstellen in Anspruch nahmen, ging der Streit in gefährlicheren Formen weiter. Die Parteien vertrieben einander gegenseitig aus den Kirchen und schrieben gegeneinander immer heftigere Pamphlete. Um diese Zeit kam Grotius aus England zurück, wohin er zur Schlichtung einer kleinen Völkerrechtsfrage (wegen des Walfischfangs bei Grönland) geschickt worden war, wohl auch, um mit dem Könige Jakob über den niederländischen Kirchenstreit zu verhandeln. Jetzt verfaßte Grotius im Auftrage Oldenbarneveldts für die Generalstaaten ein Edikt, in welchem die Entscheidung über kirchliche Fragen dem Staate zugesprochen und ferner die gelinde Auslegung der Vorherbestimmung gutgeheißen wurde. In geschickten Wendungen wurde sowohl die Lehre der Gomaristen als die Verwegenheit, der gute Wille könnte allein zum Heile ausreichen, verurteilt: zur Ehre Gottes und zum Wohle des Landes. Das Edikt schien mit Recht den Remonstranten günstig zu sein und die kleinen Aufstände nahmen an Umfang zu. Da entschloß sich Oldenbarneveldt zu einem Schritte, der vielleicht wirklich ein Staatsstreich war und der ihm das Leben kostete. Die Städte sollten Soldaten ausheben dürfen, auf eigene Faust, unabhängig von dem Oberbefehlshaber, dem Prinzen Moritz von Oranien. Dieser Prinz sah in Oldenbarneveldt seinen Feind, seitdem dieser Patriot den Waffenstillstand mit Spanien abgeschlossen und dadurch dem Ehrgeize des Prinzen Schranken gezogen hatte. Ob nun der Prinz nur in kleinlicher Rachsucht die gute Gelegenheit wahrnahm, ob er größere Ziele verfolgte, jedenfalls stellte er sich jetzt an die Spitze der Gomaristen, d. h. des niederen Volks, gegen Oldenbarneveldt und gegen dessen Partei in den Generalstaaten. Der Großpensionär wollte sein Amt niederlegen, wurde aber zum Bleiben überredet. Der Prinz als gesetzlicher Oberbefehlshaber widersetzte sich mit seinem ganzen Ansehen der Aushebung einer Miliz, die doch wohl in der Tat gegen sein Kommando gerichtet war. Ein Bürgerkrieg drohte; schon standen in

Utrecht die Soldaten des Prinzen und der Stadt einander gegenüber. Im letzten Augenblicke gaben die Vertreter Oldenbarnevelds nach und der Prinz setzte seinen Willen ohne Blutvergießen durch. Wieder muß ich es dahingestellt sein lassen, ob der Prinz nur an seinem Feinde Rache nehmen wollte oder ob er ehrlich im Interesse des Landes zu handeln glaubte, da er am 29. August 1618 die Führer der Remonstranten festnehmen ließ: Oldenbarneveldt, Hugo Grotius und noch einen Vertreter der Städte; die Verhaftung erfolgte ebenso heimtückisch, wie Egmont von Alba verhaftet worden war; auch der Prozeß wurde mit ähnlichen Rechtsbeugungen geführt. Dem Volke sagte man, die Gefangenen wären von Spanien bestochen und hätten die katholische Religion in den Niederlanden wieder einführen wollen. Bekanntlich wurde Oldenbarneveldt zum Tode verurteilt und trotz der Abmahnung des französischen Gesandten im Mai 1619 hingerichtet. Der Schrecken über das Schicksal ihrer Führer lähmte die Remonstranten. Sie hatten entweder von Provinzialsynoden oder von einem allgemeinen Konzil der Reformierten aller Länder den Sieg ihrer Sache erhofft und einer niederländischen Nationalsynode widerstrebt, wo die Gomaristen die Mehrheit haben mußten; jetzt war es zu dieser Nationalsynode gekommen; das Bekenntnis der Remonstranten wurde verdammt, das Urteil von den Generalstaaten bestätigt und die arminianischen Geistlichen aus ihren Ämtern vertrieben. Worüber später mehr.

Der Prozeß gegen Grotius wurde ebenso formlos geführt, endete aber nicht so blutig. Wie groß die Gefahr immerhin war, kann man daraus schließen, daß einer der Genossen Oldenbarneveldts in seiner Angst vor der Folter Selbstmord beging; denn, so meint Grotius in seinem Berichte, die Angst vor der Tortur ist selbst eine Tortur. Das Bestreben der Richter war, Grotius zu einem Geständnisse und zu einem Gnadengesuche zu bewegen; dann hätte man einen Kronzeugen gegen Oldenbarneveldt in ihm gehabt und den wenig gehaßten Grotius vielleicht laufen lassen. Dieser aber blieb fest, und so schleppten sich die Vernehmungen ebenso lange hin wie die des Hauptangeklagten. Erst einige Tage nach der Hinrichtung Oldenbarneveldts wurde das Urteil über Grotius gesprochen: lebenslänglicher Kerker und Einziehung seines Vermögens. An der Urteilsbegründung ist besonders bemerkenswert, daß die ganze erste Hälfte sich nur mit seiner kirchlichen Ketzerei beschäftigt und nachher erst seine politischen Sünden aufgezählt werden; er habe die Religion vernichten, Gottes Kirche unterdrücken und betrüben wollen (gegen die Meinung Calvins), er sei mitschuldig an der Aushebung der Milizsoldaten, an den Unruhen von Utrecht, an dem Widerstande gegen den Prinzen von Oranien. Umsonst bewies Grotius, daß eine ganze Menge von Formfehlern gegen

ihn begangen worden waren. Er wurde nach der Festung Löwestein (bei Gorkum in Südholland) überführt. Es dauerte einige Zeit, bevor er den Besuch seiner Frau erhalten durfte; im ganzen kann er nicht streng behandelt worden sein, da er im Gefängnisse Ruhe und Stimmung zu wissenschaftlichen Arbeiten fand.

Nach anderthalb Jahren verhalf ihm seine Frau zur Flucht. Diese Flucht in einer Bücherkiste ist in Holland das Thema unzähliger Schulaufsätze geworden und hat sehr viele wohlgemeinte Gedichte veranlaßt. *) Ich glaube der Tapferkeit, die Frau Grotius bewiesen hat, nicht zu nahe zu treten, wenn ich die Hypothese aufstelle, daß nicht nur Diener und Soldaten sondern auch die oberen Behörden im Einverständnisse waren. Da der französische Gesandte im Namen seines Königs die Freilassung des berühmten Gelehrten verlangte, mag es dem Prinzen bequemer gewesen sein, den Gefangenen entweichen zu lassen. Frau Grotius, die nach der Flucht in Löwestein zurückgeblieben war, wurde in keiner Weise bestraft.

Grotius ließ sich (April 1621) in Paris nieder, wo er von den Gelehrten herzlich aufgenommen wurde; die Fürsprache seiner alten Gönner verschaffte ihm einen Gnadengehalt von seiten Ludwigs XIII. Darüber, daß ihm der Betrag unregelmäßig oder gar nicht ausbezahlt wurde, hat sich ein kleiner Kranz von Legenden gebildet; sicher ist, daß der Kardinal Richelieu ihm nicht günstig gesinnt war und ihn, seitdem er die Regierung leitete, ein gewisses Übelwollen fühlen ließ; wahrscheinlich ist, daß man die Geldverlegenheiten, in denen der fremde Gelehrte sich unaufhörlich befand, dazu benützte, ihm die „Rückkehr" in die römische Kirche nahezulegen; vielleicht aber kann die Vorenthaltung der königlichen Pension ganz einfach aus der Ebbe in der königlichen Kasse erklärt werden. Jedenfalls hatte er unter dem Schutze des Königs die Freiheit, seine Selbstverteidigung herauszugeben; die Wirkung war freilich die, daß sein Heimatland, das er liebte, ihn jetzt für vogelfrei erklärte und den Verkauf des Buches bei Lebensstrafe verbot. In Paris gab er auch, neben einigen humanistischen Arbeiten, angeregt von Nicolaus Peyrescius (1625), sein Hauptwerk heraus: das Recht vom Frieden und Krieg. Es war dem Könige von Frankreich gewidmet; die übliche Belohnung erfolgte nicht, weil der König einen nichtkatholischen Schriftsteller nicht gut auszeichnen konnte. Aber der Erfolg bei den Gelehrten und Staatsmännern Europas war ungeheuer; von jetzt ab erst war Grotius, bis dahin nur vielgenannt, wirklich berühmt.

*) Grotius selbst hat seine Befreiung und die Bücherkiste in seiner Weise besungen und kein geringerer als Vondel hat wenigstens das erste Gedicht ins Holländische übertragen.

Im Bewußtsein dieses Erfolges ertrug er es immer schwerer, daß er in Frankreich, wo ja eben Richelieu ans Ruder gekommen war, nicht nach Verdienst geschätzt wurde; er begann geschickt seine Fühler auszustrecken, und seine Blicke richteten sich bald nach den skandinavischen Ländern, bald nach dem protestantischen Deutschland, besonders nach den Hansestädten. Für seinen Stolz ist es bezeichnend, daß eine Professur, die ihm in Dänemark angeboten wurde, ihm eines ehemaligen Syndikus von Rotterdam unwürdig schien. Das Gerücht erzählte, nicht ganz ohne sein Zutun, daß verschiedene gekrönte Häupter und großmächtige Herren den Verfasser des neuen Völkerrechts in ihre Dienste ziehen wollten, Protestanten und Katholiken; auch von Wallenstein war die Rede. Als auch diese Gerüchte auf Richelieu keinen Eindruck machten, wagte es Grotius, Frankreich nach einem Aufenthalt von zehn Jahren zu verlassen und nach Holland zurückzukehren. Er wurde dort zuerst nicht belästigt und einem Verhaftungsbefehle der Generalstaaten wurde keine Folge gegeben. Aber seines Bleibens war nicht in dem Lande, wo er verurteilt und neuerdings geächtet worden war. Er ging im März 1632 nach Hamburg; dort gefiel ihm weder das Klima noch die Lebensart. Aber von Hamburg aus knüpfte er die Fäden, welche ihn bald und bis an sein Lebensende an Oxenstierna, den Kanzler Schwedens, binden sollten. Auch der Beginn dieser Beziehungen ist von Legenden ausgeschmückt worden: daß Gustav Adolf, für den Grotius seit Jahren schwärmte und für den zu schwärmen nicht schwer war, vor seinem Tode die Heranziehung des berühmten Mannes befohlen hätte; daß der große König gesagt hätte, es gäbe nur Einen Grotius. In Wahrheit schätzte Gustav Adolf das rechtsphilosophische Buch, meinte aber, ein theoretisches Völkerrecht zu schreiben wäre leichter, als es in der Praxis auszuüben; in Wahrheit gebrauchte Oxenstierna, nach dem Tode seines Königs einer der mächtigsten Männer Europas, den holländischen Gelehrten nicht in einer leitenden Stellung, sondern ernannte ihn, doch nur nach langen Unterhandlungen, zum Gesandten Schwedens beim französischen Könige. Grotius meldete das mit einigem Selbstgefühl dem Prinzen von Oranien und kehrte zu Anfang des Jahres 1635 mit allen Ehren, auf deren Erweisung er oft kleinlich hielt, nach Paris zurück. Daß der Niederländer sich von nun ab ganz als Schwede fühlte, war nur in der Ordnung; die Nationalitätsidee beherrschte die Welt noch nicht, wie 200 Jahre später.

Was damals zwischen Schweden und Frankreich ausgemacht werden sollte, war für die Kriegslage von äußerster Wichtigkeit; es handelte sich für Schweden um nicht mehr und nicht weniger als um die Rettung aus dem deutschen Abenteuer, für Frankreich um Wiederaufnahme des Kampfes

gegen das Haus Habsburg; Richelieu wollte Schweden mit Mannschaft und mit Geld unterstützen, es aber nicht zu mächtig werden lassen; er intrigierte hinter dem Rücken der Schweden immer wieder mit den protestantischen deutschen Fürsten, die den Ansprüchen Frankreichs gefügiger schienen. Man kann nicht sagen, daß Grotius entscheidend in diese diplomatischen Schachergeschäfte eingriff; höchstens wurde erzählt, er hätte den Herzog Bernhard von Weimar darin bestärkt, das eroberte Breisach den Franzosen nicht auszuliefern. In seinen Briefen an die Verwandten und Freunde ist von den großen Aufgaben nicht die Rede, kaum einmal von dem Grauen des Krieges, der damals schon zwanzig Jahre die Länder verwüstete. Als ob er ein geborener Diplomat gewesen wäre, verzettelte er Geist und Zeit an oft lächerliche Etikettenfragen und war offenbar immer dann am glücklichsten, wenn er sich an seinen Schreibtisch zurückziehen konnte. Für seine staatsmännischen Fähigkeiten spricht es immerhin, daß er sich zehn Jahre lang als Gesandter halten konnte, obgleich Richelieu ihn nicht gern sah und den schlauen Pater Joseph ihn bekämpfen ließ; gegen ihn spricht es doch wohl, daß er aus jedem Anlaß den König und die Königin mit schwülstigen Ansprachen langweilte und daß Oxenstierna vor entscheidenden Beschlüssen einmal selbst nach Paris kam, sonst außerordentliche Gesandte nach Frankreich schickte oder deren Absendung durch die Königin duldete. Jedenfalls war Grotius einem Meister des Handwerks, wie er ihm in Richelieu gegenüber stand, nicht immer gewachsen; er legte, wie gesagt, viel Wert auf Äußerlichkeiten, nicht nur im Verkehr mit dem Kardinal und mit den übrigen Gesandten, sondern auch im Schriftwechsel mit seinem eigenen Chef. Dennoch zeigte er nicht gemeine Klugheit bei der Schlichtung einiger diplomatischen Schwierigkeiten und bei den ersten Anregungen zum endlichen Frieden, wo er die hinterhältigen Absichten Frankreichs durchschaute.

Nachdem Richelieu und Ludwig XIII. rasch nacheinander gestorben waren, hätte sich seine Stellung in Frankreich befestigen müssen, wenn er noch das volle Vertrauen Oxenstiernas und der Königin Christine besessen hätte; gerade jetzt hatte er aber wieder so einen außerordentlichen Gesandten auf dem Halse, als Gehilfen, wie man aus Stockholm schrieb, als Aufpasser, wie er es empfand; einen unzuverlässigen Patron übrigens, wie sich nachher herausstellte. Grotius ertrug seine unwürdige Stellung noch einige Zeit, dann reiste er (Frühjahr 1645) über Holland und Lübeck nach Stockholm, um sich zu rechtfertigen, Zahlung rückständigen Gehaltes zu verlangen und wohl auch, um über den außerordentlichen Gesandten Beschwerde zu führen. Ob nun die Königin ihn freundlich aufnahm oder

ob sie Ursache hatte, sich über seine Großspurigkeit zu ärgern, ob Grotius nach den Niederlanden heimkehren wollte, wo der Wohlstand aufblühte und mit der aristokratischen Verfassungspartei allgemeine Gewissensfreiheit zum Siege zu gelangen schien, ob er sich nach Osnabrück begeben sollte, um dort an den Friedensberatungen teilzunehmen — er verließ Stockholm im August 1645, um nach Lübeck zu fahren. Ein Sturm verschlug sein Schiff an die Küste, in der Nähe von Danzig. Von den Anstrengungen geschwächt, versuchte er seine Reise fortzusetzen, in einem offenen Wagen, bei elendem Wetter. Krank kam er in Rostock an. Er starb dort in der Nacht auf den 29. August. Wir besitzen über sein Ende einen einfachen Bericht des lutherischen Theologen und Professors Quistorp, den der Sterbende hatte rufen lassen. Der Pfarrer sprach ein deutsches Gebet. Grotius antwortete auf eine Frage: „Ich höre Ihre Stimme; aber ich habe Mühe, alle Worte zu verstehen.“

Tod des Grotius

Diese letzte Äußerung des „Phönix der Literatur“ hat, wie das bei den letzten Silben berühmter Menschen zu geschehen pflegt, die verschiedensten Deutungen erfahren. Von französischer Seite wurde erzählt, die Geistlichen verschiedener Konfessionen hätten in ihn eingeredet und er hätte geantwortet: „Ich verstehe Sie nicht.“ Nach einer holländischen Quelle hätte Grotius dem Lutheraner gesagt: „Ich verstehe Sie nicht,“ und damit andeuten wollen, daß ihm seine Predigt nicht gefiele. Jurieu, der geschworene Feind aller Freidenker, meinte, Grotius hätte sich überhaupt zu keiner Religion bekennen wollen; er habe dem Pfarrer mit den Worten: „Ich verstehe Sie nicht“ den Rücken zugekehrt. Natürlich fehlten auch die Gerüchte nicht: der Ketzer Grotius wäre von einem Blitze erschlagen worden; die Lutheraner hätten den angeblichen Papisten Grotius vergiftet. (Man wäre versucht, von Schuld und Sühne zu sprechen; sechs Jahre vorher hatte Grotius und nach ihm Pufendorf doch wohl das Gerede weiter getragen oder doch ihm nicht widersprochen, Bernhard von Weimar wäre auf Befehl des Kardinals Richelieu vergiftet worden.)

So gaben die letzten, vielleicht nur gestammelten Worte des sterbenden Grotius Veranlassung zu erneuten Streitigkeiten über seinen wahren Glauben, ja zu einer ganzen kleinen Literatur darüber. Wir haben nach bald dreihundert Jahren, unbekümmert um das Gezänke aus der Zeit des großen Krieges, nur noch die Aufgabe, einige Punkte klarzustellen: Was trieb den gelehrten Grotius zu den vielfachen Bemühungen um eine Wiedervereinigung der christlichen Sekten? Wie stand er innerlich zu der Ketzerei der Socinianer? Wie wirkte das von ihm entdeckte Naturrecht auf die folgende Zeit?

Versöhnung der Konfessionen

An eine Versöhnung der religiösen Gegensätze durch ein gemeinsames Dogma hatten schon in den hundert Jahren seit der Reformation Indifferentisten gedacht, denen das Dogma eben gleichgültig war: Heinrich IV. von Frankreich und Sully, noch lebhafter der Kanzler l'Hôpital, aber auch schon zur Lutherzeit Erasmus und vielleicht gar Melanchthon. In Holland war Arminius selbst, nach welchem eine Partei sich nannte, eigentlich ein friedlicher Vermittler gewesen. Und während der Schrecknisse des Dreißigjährigen Krieges lag es besonders nahe, durch Verkündigung der Toleranzidee den Keim alles Streites zu vernichten. Toleranz aber ist, darüber kann keine Frage sein, bei Strenggläubigen nur selten zu finden gewesen; die meisten Prediger der Toleranz waren Indifferentisten. Grotius war in jüngeren Jahren, in die niederländischen Kämpfe eingeschränkt, ein Parteimann gewesen, ein guter Arminianer, ein Gegner der Gomaristen und ein Feind der Papisten, besonders der Jesuiten. Nachdem er die Welt kennen gelernt hatte und in den Welthändeln selbst eine Rolle spielte, änderte sich diese Gesinnung. Er befreundete sich zu Paris mit Katholiken und sogar mit Jesuiten; er fand sich mit den Freiesten unter ihnen auf dem Boden eines unklaren Urchristentums zusammen, das man etwa Altkatholizismus nennen könnte, und wurde dadurch so frei oder so nachgiebig — wie man will —, daß er lateinische Verse zum Lobe des Papstes Urban VIII. und sogar zum Preise der Jungfrau Maria verfaßte. Er betrachtete jetzt die Reformation mit kritischen Augen; er meinte, sie wäre zu weit gegangen, selbst in der Bekämpfung der Hierarchie. Offenbar war es ihm dabei nur um gegenseitige Duldung zu tun und nicht um Dogmenfragen; nicht nur für den Bilderdienst und für die Heiligenverehrung, sondern selbst für die Bedeutung der Eucharistie suchte er mehr nach einer vereinigenden Formel, als daß er sich zu einem deutlichen Glauben bekannt hätte. Als schwedischer Gesandter stellte der Arminianer Grotius einen Lutheraner in seiner Hauskapelle an und entließ ihn erst, als dieser Fanatiker gegen die Katholiken und gegen die Reformierten predigte. In seinen vertrautesten Briefen wagt sich eine leise Frivolität vor, die von ferne an Voltaire erinnert; er schreibt (23. August 1635) an seinen Bruder: „Ich will nichts tun, als was Gott angenehm, der Kirche nützlich und meiner Familie vorteilhaft ist." Aber öffentlich nähert er sich mehr und mehr der Idee, daß die Einheit der Kirche durch kleine Zugeständnisse Roms und durch große Zugeständnisse der evangelischen Sekten wiederhergestellt werden könnte. Kein Wunder, daß er in den Verdacht kam, zur Römischen Kirche übertreten zu wollen; vielleicht hat ihm das Geschwätz, er erwarte als Lohn den Kardinalshut, bei dem Hofe von Schweden geschadet, der damals

noch nicht entfernt an den späteren Übertritt der Königin dachte. Die Seelensituation dürfte bei Grotius ungefähr so gewesen sein: von Charakter tolerant, durch seine Studien indifferent geworden, hätte er dem Völkerfrieden gern, ja leidenschaftlich gern durch eine Vereinigung der verschiedenen Religionen gedient, und aus praktischen Gründen schien ihm eine solche Vereinigung die meiste Aussicht zu haben, wenn man den älteren Katholizismus zum Ausgangspunkte nahm. Einheit im Glauben war ihm das Wesentliche, einerlei in welchem Glauben.

Socinianismus

Nun wissen wir bereits aus dem erwähnten Epigramme (um das Bekenntnis des Grotius streiten so viele Religionsstifter wie Städte um Homeros), daß Grotius von vielen für einen Arianer, d. h. für einen Socinianer gehalten wurde. In seiner niederländischen Zeit hat Grotius dieser „Beschuldigung" sehr eifrig widersprochen, beinahe zu eifrig für einen so friedfertigen Mann, als daß man nicht nach den Beweggründen fragen sollte. Grotius war ein Anwalt, in diesem Falle der Anwalt der Arminianer, die man (mit vielem Rechte, wie ich glaube) als eine Art von Socinianern ansah; es handelte sich da um die überaus knauffliche Frage der Genugtuung, die Christus für die Sünden der Welt dargebracht haben sollte. Vielleicht war wirklich kein Christ mehr im Sinne der Kirche, wer von der Genugtuung eine laxe oder gar keine Vorstellung hatte. Da blieb dem Anwalt der Arminianer wirklich kaum etwas anderes übrig, als in die allgemeine Verdammung der Socinianer einzustimmen: sie seien gar keine Christen mehr, ihre Lehre verdiene nicht einmal den Namen einer christlichen Ketzerei, sie seien nicht viel besser als die Mohammedaner. Einige Jahre später, als das Schimpfwort „Socinianer" nicht mehr zog, erklärten die Gomaristen ihre Gegner für Pelagianer; und Grotius verteidigte seine Freunde auch gegen diesen Vorwurf. In den theologischen Streitigkeiten war es ganz alltäglich, freien oder friedlichen Männern solche alte Ketzernamen als Beschimpfung an den Kopf zu werfen; noch hatte Gottfried Arnold (und Arnold war durch Thomasius ein Enkelschüler des Grotius) die christliche Welt nicht gelehrt, daß die Orthodoxen öfter den Namen Ketzer verdient hätten, als die so genannt wurden.

Trotz dieser öffentlichen Erklärungen blieb die Meinung bestehen, und nicht nur bei seinen fanatischen Gegnern, daß Grotius mit seinem Herzen den Socinianern zuneige. Immer wieder hatte er Gelegenheit, sich gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen. Nach den Vorstellungen der Zeit, wenigstens nach den Vorstellungen der Theologen, mußte wirklich ein Förderer der Socinianer sein, wer mit einem der schärfsten Verfechter dieser Irrlehre in den anständigsten Formen brieflich verkehrte. Und auf diesem Fuße stand Grotius zu dem gelehrten Socinianer Crellius. Dieser

hatte wahrscheinlich den Indifferentismus des Grotius durchschaut und seine unehrliche Widerlegung des Socinus höflicher und friedlicher beantwortet, als das in theologischen Schriftwechseln üblich war; auch mit Lobeserhebungen nicht geknausert. Nun fühlte sich auch Grotius verpflichtet, in seinen Briefen mindestens einen anständigen Ton anzuschlagen; aber ernst war es ihm mit der Versicherung, er empfinde keinen Haß gegen Andersgläubige, er verabscheue die menschenunwürdige Barbarei der Religionskriege. Diese Briefe wurden gegen den Willen des Grotius veröffentlicht und trugen nicht wenig zu seinem schlechten Rufe bei. Dieser Ruf aber, soweit er die Hinneigung zu der Ketzerei des Socinianismus betraf, war wirklich nicht unberechtigt. Eine Tatsache scheint mir entscheidend. Wer an die Gottheit Christi nicht glaubt, der ist kein Christ im Sinne der christlichen Kirche; darum durfte man ja auch die Socinianer mit den Mohammedanern vergleichen, die den Heiland der Christen als einen Propheten Gottes gelten ließen und nur seine Göttlichkeit leugneten. Nun hatte Grotius in seinen Schriften über die christliche Religion das Dogma von der Trinität gar nicht berührt; in vertrauten Briefen aus jener Zeit begründet er sein Schweigen damit, daß (so könnte sein Gedankengang in einer freieren Sprache ausgedrückt werden) die Göttlichkeit Christi eher durch die Schönheit seiner Lehre bewiesen werden könne als umgekehrt die Wahrheit der Lehre durch die Göttlichkeit des Lehrers.

Eine Anekdote, die allerdings nur in einem der vielen Ana steht, die aber nicht erfunden zu sein scheint, will zeigen, daß Grotius auch über die Unsterblichkeit der Seele recht spöttisch gedacht habe. Auf die Frage des Pfalzgrafen Karl Ludwig, ob man die Unsterblichkeit beweisen könne, soll er geantwortet haben: „Non pas bonnement, Monseigneur, non pas bonnement.“ Völlig dem Geschwätze der Ana gehören die Behauptungen an, Grotius habe Jude oder Türke werden wollen.

Trotz seiner Bemühungen um eine Wiedervereinigung der christlichen Sekten, trotz seiner Toleranz und trotz seiner recht zweideutig in die Erscheinung tretenden Haltung gegen die Socinianer wäre Grotius nur zu den zaghaften Indifferentisten zu rechnen und würde in der Geschichte der Aufklärung keine gute Figur machen, wenn er nicht eben durch sein Naturrecht das ganze 17. und 18. Jahrhundert sehr stark im Sinne der Religionsfreiheit beeinflußt hätte. Wohlgemerkt: durch sein Naturrecht; die Geschichte der Rechtsphilosophie sieht in dem Manne von ihrem Standpunkte aus zunächst den Begründer dessen, was heute noch Völkerrecht heißt, sich für ein Recht ausgibt und immer noch nicht mehr als eine Sehnsucht ist. Für die Geschichte der Aufklärung war es wichtiger, daß diese neue Rechtsphilosophie im Gegensatze zu den posi-

Wirkung des Naturrechts

tiven Rechten als ein Recht der Natur auftrat, so wie gleichzeitig Herberts Naturreligion die positiven Religionen ersetzen wollte. Man braucht nur an die Rechtsphilosophie des Mittelalters und an die unmittelbaren Vorgänger des Grotius zu erinnern, um (trotz der ererbten theologischen Redensarten) die Gottlosigkeit der neuen Lehre zu erkennen.

Die offiziell anerkannten Denker des Mittelalters hatten auch das Recht, wie alles, auf Gott zurückgeführt; der gewaltige Streit zwischen Kaiser und Papst schien sich, wenn man auf die offiziellen Worte hört, eigentlich nur darum zu drehen, ob das irdische Imperium der geistlichen oder der weltlichen Macht gehören sollte. Es würde zu weit führen, darauf hinzuweisen, wie die nachwirkenden Erinnerungen an das vorchristliche Rom bald von den Kaisern, bald von den Päpsten, bald endlich von den unchristlichen Renaissancemenschen in Anspruch genommen wurden, wie anderseits die Einführung des römischen Rechts die Dogmatisierung eines unnatürlichen, positiven Rechts begünstigt hatte. Die Reformation änderte wenig oder nichts an diesen Anschauungen; Melanchthon und seine Schüler dünkten sich schon als Neuerer, wenn sie von einem Rechte der Natur sprachen, das der Offenbarung nicht widersprechen durfte und das man mit logischen Schlüssen aus den Zehn Geboten ableitete. Erst ein dänischer Theologe, Nikolaus Hemming, wagte es in seinem „Gesetze der Natur“ (1562) das Recht von einem Instinkte abzuleiten, mit Hilfe der Vernunft, soweit diese nicht durch die Sünde verdunkelt war; nicht viel anders spricht Alberico Gentili, ein italienischer Jurist, der um seines protestantischen Bekenntnisses willen zuerst nach Deutschland und dann nach England geflohen war, in seinem „Kriegsrecht“ (1588). Nicht gar lange vor Grotius veröffentlichte (1615) Benedikt Winkler seine Rechtsphilosophie unter dem Titel „Principiorum juris libri V“. Philosophie und Religion seien die Quellen alles Rechts; namentlich im positiven Rechte walte die kleine menschliche Vernunft neben den allmählich gewordenen Rechtsgewohnheiten; aber auch die Rechtswissenschaft habe sich der Offenbarung unterzuordnen, also der Theologie. Da tritt nun Grotius nur zehn Jahre später mit der Forderung auf, das Recht als eine besondere Wissenschaft auf eigene Füße zu stellen und es von der Vormundschaft der Philosophie, der Theologie, ja sogar von den willkürlichen Satzungen des positiven Rechts zu befreien. Natürlich ist hergebrachter Weise viel von Gott die Rede, der dem menschlichen Geiste seine Gesetze eingeprägt habe; aber Gott könne Recht nicht zu Unrecht machen. Wir vernehmen da Kühnheiten, die sich Grotius in anderem Zusammenhange nie erlaubt hat. Selbst wenn wir zugeben wollten, es gäbe keinen Gott, würde Recht dennoch Recht bleiben; das

Naturrecht sei so unveränderlich, daß es nicht einmal von Gott geändert werden könnte, so wenig er machen könnte, daß zweimal zwei nicht vier wären. (Bei Bodin ähnlich: Ohnmacht Gottes gegenüber den Naturgesetzen.) Strafbar vom Standpunkte des Naturrechts seien bloß die Verfehlungen gegen die natürliche Religion; und da ist es sehr beachtenswert, daß Grotius nicht alle fünf Artikel von Herberts Naturreligion anerkennt, daß er die öffentliche Verehrung Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht lehrt; sein Deismus ist also noch bei weitem unchristlicher als der von Herbert. Sein Naturrecht gründet sich in keiner Weise auf Offenbarung, sondern einzig und allein auf einen Instinkt oder Trieb der menschlichen Natur, auf den Trieb zur Gesellschaftung oder einfach zur Geselligkeit. Man beachte besonders, daß Grotius so das gesamte Recht und den Staat dazu auf einen sozialen Trieb aufbaut (societatem, quam ingeneravit natura), nicht auf einen absichtlichen sozialen Vertrag, daß Grotius in seiner Rechtsphilosophie demnach mehr Moralist als Politiker war; man wird dann verstehen, warum Rousseau sich mehr als hundert Jahre später so scharf gegen die Definitionen des Grotius wenden mußte. Rousseau hat in weit höherem Maße die Massen aufgewühlt und aufgerüttelt, ihre Rechte zu wahren, hat der großen Revolution ihre schönsten Schlagworte geliefert und ist durch Robespierre für kurze Zeit ein Weltenrichter geworden; seinem Vorgänger Grotius, der Vertragsrechte der Massen noch nicht kannte, bleibt das geschichtliche Verdienst, das Rechtsgewissen der Machthaber geweckt zu haben. Mit Rousseau begegnete er sich in der Vorstellung, der ursprüngliche Zustand der Menschheit wäre Sitteneinfalt und eine Gütergemeinschaft gewesen, die irgendein Privatrecht ganz unnötig machte; doch einsichtiger als Rousseau, freilich auch inkonsequenter, nahm er nach diesem ersten Naturrecht der Urzeit ein zweites Naturrecht an, das sich mit den Einrichtungen von Eigentum, Staat und Krieg abzufinden hatte, neben der Natur, niemals gegen die Natur. Grotius war eben kein Revolutionär; der nach Frankreich entflohene Bürger der niederländischen Freistaaten predigte nicht einmal die republikanische Staatsverfassung, geschweige denn, daß er die Rückkehr zum ersten und ursprünglichen Naturrechte, zur Gütergemeinschaft, verlangt hätte. Er schloß einen Kompromiß mit den gewordenen Zuständen, auch mit dem römischen Eigentumsbegriffe; seltsam berührt es uns, daß er zwei Dinge vom Sondereigentum ausnimmt: die Luft und — das Meer. Die Regeln des Kriegsrechts, die Grotius seinem Naturrechte entnehmen zu können glaubte, haben keine unmittelbare Beziehung zu unserem Gegenstande, der Geschichte der religiösen Aufklärung; es war aber nichts Geringes, daß er im siebenten Jahre des entsetzlichen

Krieges, der den Zeitgenossen ein reiner Religionskrieg scheinen konnte, menschliche Kriegführung verlangte; die Fürsten sollten über den Wünschen ihres Landes die Aufgaben des Menschengeschlechtes nicht vergessen, man sollte auch in den Feinden Menschen zu erblicken nicht aufhören.

Für die Nachwirkung sowohl des Naturrechts als der Naturreligion ist aber ein Umstand entscheidend geworden, der den Begründern kaum aufdämmern konnte, uns jedoch klar vor Augen steht. Weder Herbert noch Grotius durften daran denken, innerlich und äußerlich gehemmt, die menschliche Vernunft, die überdies durch die Erbsünde verdunkelte Vernunft, ohne weiteres an die Stelle der göttlichen Offenbarung zu setzen. Sie wagten schon viel, wenn sie mit einer höflichen Verbeugung an der Offenbarung vorbeigingen und eine allgemeine Menschenreligion, ein allgemeines Menschenrecht aus der Natur ableiteten, selbstverständlich aus der von Gott so und nicht anders geschaffenen Menschennatur. Es kam beiden Männern kaum zum Bewußtsein, daß sie ihre vermeintliche Naturreligion, ihr vermeintliches Naturrecht deduktiv, apriorisch aus den ihnen geläufigen Begriffen, also aus der Menschenvernunft ihrer Zeit konstruiert hatten. Zwischen der Natur und dem Schöpfer bestand noch ein unmittelbarer Zusammenhang; waren aber die neue Religion und das neue Recht aus der Vernunft hervorgegangen, war die Vernunft, wie das jetzt wieder möglich schien, eine selbstherrliche Kraft, so war der unmittelbare Zusammenhang mit dem Schöpfer der Vernunft zerrissen Es gab von jetzt ab eine Vernunftreligion und ein Vernunftrecht. Die denkenden Menschen machten sich in ihren Vorstellungen über Jenseits und Diesseits unabhängig von den geoffenbarten Religionen und begannen — die große Revolution bildete den Höhepunkt — ihre Verbesserungsvorschläge auf die Vernunft allein zu stellen; von dieser höheren Warte aus gesehen stehen die Vernunftreligion und das Vernunftrecht der Folgezeit auf dem gleichen Boden. Samuel Pufendorf, der 1661 der erste Professor des Natur- und Völkerrechts wurde, in Heidelberg, bekannte sich bereits zu der Vernunft als der einzigen Herrin; freilich auch er noch nicht in so schroffer Weise. Das Gebäude des Rechts wurde auf die menschliche Vernunft und auf die Notdurft der Sozialität begründet, dann aber dem Gebäude eine falsche theologische Fassade angeklebt, die zu der inneren Einrichtung des Hauses nicht paßte.

Pufendorf

Es spricht in meinen Augen beinahe für Pufendorf (1632—1694), daß Leibniz, der Hofmann, über ihn das Urteil gefällt hat, er sei kein großer Jurist und gar kein Philosoph gewesen. Mag sein; aber auf dem Grenzgebiete beider Wissenschaften war er der stärkste Mann seiner Zeit, als Rechtsphilosoph. Als Theoretiker des Natur- und Völkerrechts. Es

schien vorherbestimmt, daß es kein Denker in Deutschland dazu bringen sollte, der leitende Staatsmann zu werden; selbst Pufendorf, zuerst in Heidelberg, dann in Schweden, endlich in Berlin bei Hofe angesehen und beliebt, blieb bis an sein Lebensende nur Professor und Geheimrat.

Pufendorf soll noch als armer Hofmeister, zu Kopenhagen, während er acht Monate im Gefängnis zubrachte (um eine Sache, die ihn nichts anging: weil zwischen Schweden und Dänemark Krieg ausgebrochen war und er im Dienste des schwedischen Gesandten stand), daran gegangen sein, in die Prinzipien des Rechts einige Ordnung zu bringen, sie methodischer zu begründen, als es ein Gelehrter wie Grotius oder ein Politiker wie Hobbes zu tun vermochten. Er widmete sein erstes Buch über die Prinzipien des allgemeinen Rechts dem Kurfürsten von der Pfalz und wurde von dem dankbaren und freisinnigen Herrn (der ja auch Spinoza nach Heidelberg berufen wollte) zum ersten Inhaber eines neu errichteten Lehrstuhls für Natur- und Völkerrecht ernannt. Während seiner Heidelberger Zeit veröffentlichte er unter dem Pseudonym Monzambano ein gutes Buch über die elende Verfassung des Deutschen Reichs und erregte dadurch den Zorn der kaiserlichen Kanzlei in Wien. So konnte er sich in der Pfalz, trotz der Gunst des Kurfürsten, nicht halten; er nahm Dienste in Schweden an (1668) und gab dort erst (1672) sein berühmtes Jus Naturae et Gentium heraus. Ich muß nachher noch auf die heftigen, oft allzu persönlich geführten Streitigkeiten zurückkommen, in die er durch sein Buch verwickelt wurde und in denen er ebenso kampflustig auftrat wie seine Gegner. Auch als Historiograph von Schweden machte er sich einen Namen. Mehr um dieser Verdienste willen als wegen seiner rechtsphilosophischen Grundsätze zog man ihn nach Berlin; er sollte dort die Geschichte des Großen Kurfürsten schreiben. Schweden bemühte sich, auch durch Verleihung des Freiherrntitels, ihn wiederzugewinnen; Pufendorf starb aber, bevor die Verhandlungen abgeschlossen waren, am 27. Oktober 1694, in seinem „Stufenjahre",*) wie die Arzneikunst damals sagte, an einem Fußleiden.

Was uns an Pufendorfs Naturrecht kümmert, sein Verhältnis zur Theologie, das ist dem des Grotius sehr ähnlich, wenn es auch logisch fester zusammengebunden, durch einen Einschlag von Hobbes' Pessimismus realistischer geworden und innerlich von Theologie noch freier ist. Pufendorf scheint geziemend von Gott auszugehen; aber er zitiert die Bibel kaum mehr und man merkt bald, daß er von Gott nur ausgeht, um nicht mehr zu ihm zurückzukehren. Er unterschreibt nicht den kecken

*) Eigentlich jedes siebente Jahr; dann überhaupt — wie man jetzt mit anderem Aberglauben sagt — jedes kritische Jahr.

Satz: das Recht sei so selbständig, daß es nicht einmal vom göttlichen Willen abhange; aber er lehrt dasselbe, wenn er ausspricht: den Menschen, wie sie einmal sind (von Gott natürlich geschaffen sind), eigne ein für sie unentbehrliches Gesetz, das aus der allgemeinen Menschenvernunft herzuleiten sei, nicht aus einer der verschiedenen Offenbarungen. Das hat er von Grotius gelernt; und von Hobbes, daß der Naturmensch mit seinesgleichen in ein erträgliches Verhältnis zu kommen ein Bedürfnis habe. Der Geselligkeitstrieb entspringe der Notdurft. (Was Hobbes so schroff gepredigt hatte, der Krieg aller gegen alle, was Pufendorf abgemildert vortrug, schien Rousseaus Phantasie vom seligen Naturstande der Menschheit zu widersprechen, führte aber dennoch — über den gemeinsamen Pessimismus — zu der Vertragstheorie.) Da nun der Staat aus der menschlichen Bedürftigkeit hervorgegangen ist, so kann man den Staat nicht eine göttliche Einrichtung nennen; höchstens etwa so, daß wieder gesagt wird: Gott habe die Menschen eben soundso geschaffen. Noch wichtiger war es, daß Pufendorf in protestantischen Ländern, wo der Landesherr ein kleiner Papst war, weiter den Grundsatz aufstellte, der Regent dürfte sein Recht nicht unmittelbar von Gott ableiten; er trat für eine Beschränkung der Fürstengewalt ein, für ein Recht der Untertanen, der Tyrannei gewaltsamen Widerstand entgegenzusetzen. Nicht, wie die katholischen Monarchomachen wollten, um der Kirche willen, nein, schon um des Volkes willen.

Eigentlich freier als die bedeutendsten Engländer dachte der Deutsche, eben weil er religiös ganz indifferent war, über das Verhältnis von Staat und Kirche. Die Staatsomnipotenz, die in den protestantischen Territorien tatsächlich herrschte, bekämpfte er, während Hobbes sie — den Ansprüchen der englischen Kirche gegenüber — lehrte. Aber auch eine Trennung von Staat und Kirche, wie Locke sie forderte, war nicht seine Sache. Nur um so lebhafter trat er für Toleranz ein, beinahe zwanzig Jahre vor seinem Altersgenossen Locke. Nicht einmal alle fünf Glaubensartikel des Deisten Herbert habe der Staat von seinen Bürgern zu verlangen.

Noch freier als in seinem Hauptwerke erscheint Pufendorf in der kleineren Schrift „Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers“, die nur ein Jahr später (1673) erschien und in den folgenden Jahrzehnten noch oft aufgelegt, kommentiert und bekämpft wurde. Den Leuten, die die natürliche Religion wie das natürliche Recht auf die Orthodoxie zu gründen nicht aufhören wollten, war er der eingefleischte Teufel; so wurde er schon im Titel der Gegenschrift von Beckmann genannt. Pufendorf gab aber (Prolegomena § 7) nicht undeutlich zu verstehen, daß das

Naturrecht befugt sei, unabhängig von der Theologie eine Naturreligion zu seiner Grundlage zu machen. Zu dieser Naturreligion gehöre der Glaube an das Dasein Gottes; dieser Glaube wird aber so abstrakt als der Glaube an ein höchstes Wesen oder eine erste Ursache definiert (1. Buch, 4. Kapitel, § 2), daß die unmittelbar folgende Verdammung und Verpönung des Atheismus (wie schon G. G. Titius gezeigt hat) als logisch unbegründet erscheint. Pufendorf paßt sich auch sonst der positiven Religion an: Gott sei nicht die Weltseele, die Welt bestehe nicht von Ewigkeit, es gebe eine Vorsehung u. dgl. mehr. Aber aus dem Gedankengange (§ 9) wird nachher klar, daß nicht der Christ, kaum der Moralist, eigentlich nur der Politiker aus Pufendorf sprach, der Pessimist, der die Religion für nötig hielt, um die Völker und die Fürsten in Schranken zu halten. Auch durchdringt nicht einmal die natürliche Religion die neue Pflichtenlehre; nachdem im Eingange und dann im 4. Kapitel der Religion die nötigste Achtung gezeigt worden ist, wird weiterhin immer deutlicher nicht der Wille Gottes, sondern der Geselligkeitstrieb (socialitas) zum Ausgangspunkte aller Lehren genommen. Die aufgeklärten Kommentatoren (wie Titius) konnten es mit Recht als die Meinung Pufendorfs aussprechen: der Atheist wäre nicht schlechter als ein Heuchler und besser als ein Mensch, der einer ungeselligen und unduldsamen Religion anhängt. Darum hätte auch die Staatsgewalt über die Religionslehren zu wachen, in der Schule wie in der Kirche. So gelangt Pufendorf dazu, entgegen den frömmelnden Worten der Einleitung, schließlich die geistigen Schwächen der Menschen von jeder Strafbarkeit auszunehmen; die Begründung (2. Buch, 13. Kapitel, § 14), nach der die Strenge in diesen Dingen die Regenten aller ihrer Untertanen berauben würde, läßt vermuten, daß Pufendorf (der unter den Beispielen die Heuchelei mit anführt) auch den Irrglauben und den Unglauben für nicht strafbar erklären wollte.

Wie die orthodoxen oder auch persönlich gereizten Gegner mit Pufendorf umsprangen, mag man bei Brucker („Kurtze Fragen," VII, S. 945 und 967 ff.) nachlesen. Außer Alberti, dem Todfeinde auch des Thomasius, zeichnete sich der üble Nikolaus Beckmann durch die gehässigsten Angriffe aus. Wenn nur die Hälfte dessen wahr ist, was Pufendorf ihm zornig entgegenhält, so war dieser Beckmann, der übrigens nachher zur katholischen Kirche übertrat, ein ganz unwürdiger Mensch, der von Pufendorf aus seiner Stellung verdrängt worden war und sich dafür rächte; er denunzierte Pufendorf wegen seiner „Neuerungen", und als ihm das nicht glückte, gab er unter dem Pseudonym Veridicus Constans eine (schon im Titel) beschimpfende Schrift heraus, in welcher der zweite Begründer des Naturrechts „als ein Verführer der Jugend, als ein Heide,

als ein Atheist, ein Frevler an Kaiser und Reich, als ein profaner, mit der Religion spöttisch umgehender Epikureer, als ein Sodomiter, Hurer, Ehebrecher (die Frage der Polygamie war aufgeworfen worden), Trunkenbold, Machiavelliste, ja als ein Teufelsbanner und anderer Dr. Faust" an den Schandpfahl gestellt wurde.

Thomasius

Thomasius, der Zeit nach der dritte unter den Begründern eines Vernunft- oder Naturrechts, war nach seiner Wirkung stärker als seine beiden Vorgänger, weil er freier war; gewiß konnte er freier ausblicken, weil er auf ihren Schultern stand, aber er war auch von Natur freier, frei nicht nur von den Vorurteilen der Kirchen, sondern auch von denen der wissenschaftlichen Zünfte. Es ist noch nach mehr als zweihundert Jahren eine Freude, sich mit diesem Draufgänger zu beschäftigen, auf den Deutschland stolz sein sollte. Es empört mich, daß noch Windelband (Lehrbuch [5], S. 423) ihn gegen Leibniz herabsetzt, ihm Mangel an Vornehmheit und metaphysischer Würde vorwirft und ihn eigentlich nur um des Nutzens willen gelten läßt, den sein Kampf gegen die Tortur und gegen die Hexenprozesse gestiftet hat. Man kann es dem Professor Thomasius noch immer nicht verzeihen, daß er der erste Journalist in Deutschland geworden ist; und doch hängt mit dieser Lust an unmittelbarer Wirksamkeit seine tapferste rebellische Tat zusammen, daß er nämlich die Wissenschaft in deutscher Sprache vorzutragen begann, und mit dieser Tat in engster Verbindung steht wieder seine völlige Loslösung vom mittelalterlichen Denken. Nur Paracelsus war ihm vorangegangen, in Befreiung der Sprache und zugleich des Denkens.

Wer der Lebensarbeit dieses prachtvollen Selbstdenkers ganz gerecht werden will, der darf die Jahreszahlen nicht übersehen. Seine grundlegenden Gedanken über Vernunftrecht hat Thomasius freilich aus Grotius und Pufendorf genommen, zu seinem religiösen und philosophischen Indifferentismus ist er über die Beschäftigung mit den deutschen Pietisten und den französischen Skeptikern, ja zuletzt über Locke hinweg gelangt; aber seine ersten aufrührenden Schriften hat er veröffentlicht, bevor Bayle durch seinen Dictionnaire die gelehrte Welt Europas an den Sieg einer unchristlichen Logik glauben ließ, bevor Toland und Collins den antichristlichen Deismus verkündeten. Daß Thomasius von der Jurisprudenz herkam und nicht von der Theologie, daß sein Denken überhaupt nicht theologisch eingestellt war, sondern irdisch, anthropologisch, das gereichte ihm zum Heile; er ist deshalb in der Geschichte der Aufklärung schwerer einzuordnen und zu klassifizieren, was ja für die Sache ganz gleichgültig ist, ist aber eben dadurch in viel höherem Maße ein Neutöner geworden als Bayle und die englischen Deisten, als Leibniz und Wolff. Ich möchte

die Summe seiner Nachwirkung so zusammenfassen: noch unabhängiger von der Theologie (weil auch von der Moral) als Grotius und Pufendorf stellte er das abstrakte Recht einzig und allein auf die Natur des Menschen; kein Wunder, daß dann aus dieser abstrakten Rechtsidee konkrete Rechte logisch hervorgingen, die Menschenrechte. Alle Wege der Aufklärung führen zu der großen Revolution. Thomasius ist diesen Weg bewußter gegangen als irgend jemand vor ihm.

Wie Christian Thomasius von den besten Köpfen, auch noch nach seinem Tode, bewundert wurde, das mag man heraushören aus folgenden Worten Jacob Bruckers („Kurtze Fragen“, VII, S. 532), der übrigens den vielseitigen Mann nur als einen Reformator der Philosophie behandelt und ihn, was für den guten Brucker bezeichnend ist, just als einen Eklektiker hochschätzt. Man sagte sehr oft schulgemäß „Eklektiker“ und meinte freidenkerisch „Skeptiker“; was meines Erachtens beim Studium von Bruckers Philosophiegeschichten zu beachten wäre. „Hat jemals ein gelehrter Mann verdienet, daß sein Leben ausführlich mit unparteyischer Feder beschrieben werde, so ist's der Herr Geheimde Rath Thomasius, dessen Lebens-Umstände nicht nur einen solchen Periodum unserer Zeiten betreffen, wo sich die gantze Gestalt der Gelehrsamkeit, zumahl aber der Philosophie, in Teutschland mercklich geändert, sondern die auch selbst einen sehr großen Einfluß darein haben.“ Eine solche Lebensbeschreibung besitzen wir durch Heinrich Luden: „Christian Thomasius, nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt, mit einer Vorrede von Johannes von Müller, Berlin 1805.“ Die Schrift des nachher berühmt gewordenen Geschichtschreibers verdiente das Lob, mit der der noch berühmtere Joh. Müller die Anfängerarbeit einführte; sie ist geistreich und doch sachlich erschöpfend, „freisinnig“ und doch frei. Ich entnehme ihr die für unsere Zwecke wichtigsten Tatsachen, bevor ich Thomasius selbst sprechen lasse.

Christian Thomasius (1655—1728) war der Sohn des Jacob Thomasius, eines Mannes von anerkannter Gelehrsamkeit, der in Leipzig als Professor der Beredsamkeit verdienstvoll wirkte; durch den Vater, der öfter über das Naturrecht las, lernte Christian in jungen Jahren Grotius und Pufendorf verehren und überholen; der Vater Thomasius war ein Lehrer seines Sohnes und Leibnizens. Christian wurde bereits im Alter von siebzehn Jahren Magister, etwa in seinem einundzwanzigsten Jahre bereits Dozent. Gleich in den Vorlesungen der ersten Jahre scheint er seine Hörer durch allerlei Kühnheiten über das römische Privatrecht und Pufendorfs öffentliches Recht erschreckt zu haben; wagte er doch die Behauptung (und begründete sie 1685), daß die Polygamie, nach göttlichem und menschlichem Rechte ein Frevel, nicht gegen das Naturrecht

wäre. Man erinnert sich vielleicht mit einigem Humor, daß just die orthodoxen protestantischen Geistlichen, allen voran Luther, gelegentlich ein bißchen Bigamie zuzulassen Ursache hatten.

Deutsche Sprache

Den ersten Lärm erregte er 1688, da er am schwarzen Brette der Universität Leipzig ein Programm in deutscher Sprache anschlug — als Ankündigung einer Vorlesung über Gracians Handorakel: „Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle"; man bemerke, daß die „Unvorgreiflichen Gedanken", in denen Leibniz seine Liebe zur Muttersprache so schön und überraschend bekannt hat, erst etwa zehn Jahre später geschrieben wurden. Übrigens war Thomasius, was ich gegen neuere Pedanten feststellen möchte, für seine Zeit ein guter deutscher Schriftsteller, im Ausdrucke viel gewandter und weltmännischer als der Halbfranzose Leibniz; im Gebrauche der deutschen Sprache sind Christian Wolff und Gottsched die Schüler von Thomasius; Gottsched ist gewöhnlich geschmackloser und im Satzbau ungelenker, nur Wolff übertrifft den Lehrer ernstlich durch die Einführung einer festen deutschen Terminologie. Die Einleitung des Thomasius, die der (zweiten) deutschen Übersetzung des Balthasar Gracian von 1711 vorangestellt ist, ist ein Auszug aus jenem Programme. Man erkennt leicht, mit welcher Genugtuung Thomasius auf sein Eintreten für die Muttersprache als auf eine Großtat zurückblickte.

Die Universität und ihr schwarzes Brett waren also durch Worte in deutscher Sprache entweiht; eine Vorlesung über die Nachahmung des Erbfeindes (wir sind in der Zeit der Verwüstung der Pfalz, der Eroberung von Straßburg, kurz in der Zeit zwischen dem Frieden von Nimwegen und dem von Rijswijk) wurde in deutscher Sprache angekündigt und sollte in deutscher Sprache gelesen werden. Die Professoren waren über die Ketzereien gegen die lateinische Vortragssprache und in Verbindung damit gegen die ganze lateinische, scholastische, „hernachmals so feste klebende und merkliche Verhinderungen bringende" Lehrart ehrlich entrüstet; über die andere Ketzerei, die einmal in Deutschland „naturalisierte" französische Sprache anstatt der lateinischen als Grundlage der Bildung zu fordern, mögen sie übrigens die Entrüstung ein wenig auch geheuchelt haben. Was aber den Zorn seiner Kollegen eigentlich gegen Thomasius reizte, war zuletzt weder der Gebrauch der deutschen Sprache noch sein Widerspruch gegen die scholastische Methode, sondern im Grunde seine Lehre selbst, damals noch die Lehre Pufendorfs: das Recht sei abzuleiten aus der geselligen Natur des Menschen. Der Leipziger Professor Alberti, der schon vorher ein Hauptheter gegen Pufendorf gewesen war, trat jetzt gegen Thomasius auf. Wie das aber heute noch vorzukommen

pflegt, wurde der sachliche Gegensatz durch persönliche Übelnehmerei verbittert; und Thomasius sorgte dafür, daß seine Kollegen sich auch persönlich gekränkt fühlen konnten. In seinen Vorlesungen griff er die Orthodoxen oft an, und jedes boshafte Wort wurde dem Denunzianten Alberti hinterbracht. Nicht genug daran, ungefähr seit der Zeit seines ersten deutschen Programms gab Thomasius in deutscher Sprache eine Zeitschrift heraus, die dem französischen Journal des Savans nachgebildet war; nur daß Thomasius gleich eine Stufe höher oder tiefer stieg und über neue Büchererscheinungen nicht wissenschaftlich berichtete, sondern recht übermütig plauderte; auch jede Gelegenheit wahrnahm, seiner satirischen Laune nachzugeben. Die erste Nummer der Zeitschrift (später wurde der Titel etwas ehrsamer) war überschrieben: „Scherz- und ernsthafter, vernünftiger und einfältiger Gedanken über allerhand lustige und nützliche Bücher und Fragen erster Monat oder Januarius, in einem Gespräche vorgestellt von der Gesellschaft derer Müßigen". Der Name des Herausgebers war nicht genannt; aber jeder Student und jeder Professor in Leipzig wußte, daß nur Thomasius alle die kleinen, für unser heutiges Empfinden harmlosen Ausfälle gegen die Herrschaft des Aristoteles, gegen die Unduldsamkeit der Frommen und gegen die Rückständigkeit der lateinischen Konkurrenzzeitschrift, der Acta Eruditorum, geschrieben haben konnte. Schon beklagten sich die Leipziger Professoren beim Dresdener Konsistorium über die neuen deutschen Monatsgespräche. Thomasius war vorsichtig oder versöhnlich genug, in den Gesprächen des Februarheftes einer Verurteilung zuvorzukommen; die Acta wurden gelobt, der Kurfürst von Sachsen erst recht und die Satire wurde auf einen allgemeinen, unpersönlichen Ton herabgestimmt. Als aber die Professoren schamlos genug waren, seinen maßvollen Spott über die einzelnen Fakultäten für das Verbrechen der Majestätsbeleidigung auszugeben (weil ja die Vorfahren des Kurfürsten die Einteilung der Universität nach Fakultäten angeordnet hätten), als Thomasius der Gewogenheit des ersten Ministers sicher zu sein glaubte, füllte er das Aprilheft mit einem lustigen Aufsatze, durch den seine Feinde „ein heftiges Reißen im Leibe empfinden oder doch zum wenigsten zu einem verdrießlichen Niesen bewogen werden mußten". Es war eine witzig-parodistische Lebensbeschreibung des Aristoteles, die — wenn das Gesetz der Trägheit nicht in der geistigen Welt ebenso mächtig wäre wie in der physischen — das durch die Italiener, durch Luther und durch Ramus und Gassendi schon längst erschütterte Ansehen des allerchristlichsten griechischen Philosophen hätte endgültig beseitigen müssen. Eine Verhöhnung des Aristoteles war aber damals nicht eine bloße Angelegenheit der Philologie

Zeitschriften

oder der Philosophiegeschichte; wie kurz vorher in Frankreich und Holland, so wurde jetzt noch in Deutschland die Unfehlbarkeit des Aristoteles und einer verspäteten Scholastik von allen denen festgehalten, die in Religion und Naturwissenschaft auf dem Standpunkte des Mittelalters stehen geblieben waren; insbesondere versteiften sich im Kampfe um das Naturrecht und um die Naturreligion die Offenbarungsgläubigen auf den alten Heiden.

Thomasius hatte das erste Halbjahr seiner Zeitschrift dem Kurfürsten gewidmet und fuhr in seiner Weise fort, Bücher und den Zustand der Gelehrsamkeit freimütig zu besprechen. Seine Feinde wagten es lange nicht abermals, in Dresden, wo der Hof ihm günstig war, seine Verurteilung zu beantragen. Ungestraft konnte er behaupten: der Mensch wäre nicht der Sprachen halber auf der Welt, das Wissen bestünde nicht in Worten, sondern in wahrhaftigen Gedanken; ungestraft durfte er erst recht, weil er es zu widerlegen versprach, das System Spinozas in Deutschland bekannter machen als es damals war. Ein neuer Streitfall mit Alberti wurde gütlich beigelegt. Doch im Februar 1689 fühlten sich die Theologen der Leipziger Universität durch die gesamte Tätigkeit des Thomasius so gekränkt, daß sie ihn doch wieder bei dem Oberkonsistorium anklagten: als einen öffentlichen Verächter Gottes und des geistlichen Amtes. Einer dieser Theologen kündigte gegen den Frevler an Aristoteles ein anti-atheistisches Kolleg an, das für die Studenten deutlich auch gegen Sätze aus den Schriften des Thomasius gerichtet war; wer die antiatheistischen Schriften aus den damaligen Kreisen der Lutheraner einigermaßen kennt, der wird sich nicht darüber wundern, daß unter Atheisten genau genommen alle Leute verstanden wurden, die (wie Luden meint) irgendwie von der Augsburgischen Konfession abwichen. Es kam zu ärgerlichen, für uns freilich eher komischen Reibereien. Thomasius, der getadelt, aber nicht zur Verantwortung gezogen wurde, kündigte zur Verteidigung seiner Ehre eine Vorlesung über die Unterschiede von Recht und Anstand an, für dieselbe Stunde, in welcher sein Gegner zu lesen angefangen hatte. (Mehr als hundert Jahre später verlegte der junge Schopenhauer ebenso sein Kolleg auf die Zeit, die Hegel gewählt hatte, mit geringerem Erfolge.) Die Studenten liefen zu Thomasius hinüber und dessen Gegner blieb allein; dann wurde dem Thomasius Schweigen auferlegt und der Dr. Pfeifer konnte sein Kolleg ad majorem Dei gloriam et confusionem Satanae fortsetzen. Thomasius durfte auch seine kecke Absicht, trotz des Verbotes wenigstens die Einleitung zu seiner Gegenvorlesung zu beenden, nicht ausführen. Aber die Stimmung bei Hofe schien wieder günstiger geworden zu sein; er konnte im Sommer 1689

in kleinen Schriften entschieden gegen seine Verleumder losgehen, obgleich gerade um diese Zeit ein neuer Handel den Kurfürsten gegen ihn hätte aufbringen können.

Im Dezemberstück 1688 hatte sich Thomasius gegen das Buch eines dänischen Hofpredigers gewandt, das das Luthertum den Fürsten aus sehr weltlichen Gründen empfahl, besonders darum, weil es die Fürstengewalt unmittelbar von Gott ableitete. Thomasius erklärte sich scharf dagegen, daß Religion und Politik miteinander vermengt würden, und kritisierte auch das Gottesgnadentum der Fürsten. Natürlich komme die Majestät ursprünglich von Gott, aber die Zustimmung des Volkes gehöre eben auch dazu. Der Däne ließ eine Gegenschrift erscheinen, die (nach Luden) reicher an Schimpfwörtern war als irgendeine Expektoration der neuen Zeit, die es im Schimpfen doch zu einer wahren Virtuosität gebracht haben solle. Thomasius antwortete im Mai und Juni seiner Zeitschrift. Nun nahm sich die dänische Regierung ihres Hofpredigers an und verlangte in Dresden eine Bestrafung des Thomasius; aber es kam nichts dabei heraus als ein Notenwechsel.

Der unbequeme Mann hatte sich inzwischen in eine neue Ketzerei gemischt und verwickelt, in den Pietismus, der seit ungefähr drei Jahren zu Leipzig durch die Bibelfreunde aufgekommen war; die erste Absicht war, die beiden Testamente in den Grundsprachen zu lesen und so den Geist des wahren Christentums aus den Quellen zu schöpfen; zugrunde lag die Überzeugung, daß man durch Reinheit des Herzens und innige Andacht zum Heile gelangen könnte, frei von jeder Autorität. Das Haupt dieser neuen Christen, die man zunächst nur spottweise die Pietisten nannte, war Francke. Gegen ihn wurde ein Verfahren eröffnet, und er wählte den Thomasius zu seinem juristischen Beirat. Der Herausgeber der satirischen Monatsgespräche war zu weltfreudig und eigentlich zu wenig christlich, um das pietistische Treiben so ernst zu nehmen, wie es beanspruchen durfte; wäre er theologisch gerichtet gewesen, so wäre er sicherlich die Wege Dippels gegangen: aus der Kirche heraus in die Aufklärung; da er aber Jurist war, verteidigte er die Sache Franckes als getreuer Sachwalter, ließ sich auch wohl verführen, in seinen Vorlesungen viel aus diesem neuesten Gemische von Gottinnigkeit und Freigeisterei einfließen zu lassen. So wurde es für Alberti und dessen Genossen nicht schwer, den Prozeß gegen Francke auf Thomasius ausdehnen zu lassen. Nun wäre dieser auch diesmal ohne Schaden davon gekommen, wie aus allen bisherigen Schulstreitigkeiten, wenn er nicht in einer dynastischen Tagesfrage Partei ergriffen hätte. Ein lutherischer Prinz des sächsischen Kurhauses sollte oder wollte sich mit einer brandenburgischen Prinzessin

vermählen, die der reformierten Kirche angehörte. In dem theologischen Gezänke, hinter welchem die Höfe standen, stellte sich Thomasius selbstverständlich auf die Seite der Toleranz; in der Bibel stünde nichts gegen eine solche gemischte Ehe. Durch diese Schrift gewann Thomasius die Gunst des lutherischen Prinzen und des Kurfürsten von Brandenburg — es bleibe dahingestellt, ob er diese Wirkung erwartet hatte —, verdarb es aber gründlich mit dem Dresdener Hofe, also mit seinem bisherigen Beschützer, dem Obersthofmeister und ersten Minister von Haugwitz. Auf einmal erhielt das Oberkonsistorium die längst erwünschte Vollmacht, gegen Thomasius wegen seiner Vorlesungen vorzugehen, und bald war eine Verhaftung zu erwarten; Thomasius, der für sich und seine Familie das Elend vor sich sah, wenn ihm seine Vorlesungen und die Herausgabe seiner Zeitschrift verboten würden, reiste mit einiger Heimlichkeit nach Berlin, wo er nach seiner letzten Schrift gut angeschrieben war und wo sich jetzt auch Pufendorf für ihn verwandte. Er erhielt den Auftrag, an der sogenannten Ritterakademie zu Halle (von dem Montage nach Trinitatis 1690 an) Vorlesungen zu halten; es ist bekannt, wie dieser Anfang bald darauf zu der Gründung einer Universität in Halle führte und wie diese Hochschule durch Jahrzehnte der Mittelpunkt der pietistischen Bewegung wurde. Die Verbindung zwischen Pietismus und Aufklärung werden wir noch in anderem Zusammenhange zu betrachten haben. Gewiß ist, daß Thomasius den Pietismus, der seiner Seele fremd war, und die Unionsbestrebungen des Berliner Hofes in seinen Vorlesungen und auch in den letzten Heften seiner Zeitschrift mit bewußter oder unbewußter Schlauheit dazu benützte, um unverfolgt gegen die Orthodoxie auftreten zu können. Wagte er doch jetzt die Äußerung, das hölzerne Joch des Papsttums wäre durch das Luthertum nur in ein eisernes verwandelt worden; und: die scholastische Theologie wäre das Schoßkind des Teufels.

Halle

Der erste Gebrauch, den er in Halle von der Zensurfreiheit machte, war der, daß er 1691 das Buch herausgab, das schon in Leipzig die Grundlage einer enzyklopädischen Vorlesung gewesen war, das er aber dort nicht hatte drucken lassen dürfen; unter dem Vorwande, ein solches Werk in deutscher Sprache wäre unanständig, in Wahrheit, weil die Theologen sich über den Grundsatz entsetzten: was der Vernunft zuwider sei, das sei falsch. Der Buchtitel heißt: „Christian Thomasens Jcti. und Chur-Brandenburgischen Raths Einleitung zu der Vernunft-Lehre, Worinnen durch eine leichte, und allen vernünfftigen Menschen, waserley Standes oder Geschlechts sie seyn, verständliche Manier der Weg gezeiget wird, ohne die Syllogisticam das wahre, wahrscheinliche und falsche voneinander

zu entscheiden und neue Wahrheiten zu erfinden. Nebst einer Vorrede, in welcher der Autor sein Vorhaben deutlicher erkläret, und die Ursachen anzeiget, warum er dem Autori Speciminis Logicae Claubergianae nicht antworten werde. Halle, Gedruckt bey Christoph Salfelden, Churfürstl. Brandenb. Hoff- und Regierungs Buchdr. 1691." Womöglich noch weitschweifiger, nach dem Ungeschmacke der Zeit, ist der Titel des zweiten, praktischen Teils, der „Außübung der Vernunft-Lehre", deren Widmung vom 29. September 1691 datiert ist. Es ist klein, aber doch wohl der Beachtung wert, daß dieser gottlose Neuerer es wagte, im Titel und unter den Widmungen sogar seinen Namen zu verdeutschen und — proh dolor! — anstatt Thomasius einfach Thomas zu setzen, was meines Wissens unerhört war und von den Erben latinisierter Namen bis heute nicht nachgeahmt worden ist.

Wie vielseitig die Schriftstellerei des Thomasius in Halle wurde, wo er nach der Errichtung der Univerșiät eine akademische Ehre nach der anderen erwarb, wie er der Pflege der deutschen Sprache in schriftlichen Übungen und sogar in der Aussprache eine besondere Sorgfalt zukommen ließ, das gehört leider nicht hierher. Er wurde nicht müde, die Religionsfreiheit zu rühmen, die in der Mark Brandenburg herrschte; von der Gewissensfreiheit erwartete er, mehr für die Zukunft als für die Gegenwart, daß sie die deutsche Kultur auf die Höhe der westlichen bringen werde. Spener war inzwischen ebenfalls von Dresden nach Berlin gegangen; unter seinem Einflusse wurde die Universität Halle in pietistischem Sinne ausgestaltet; Thomasius paßte sich dieser Strömung leicht an, auch in Äußerlichkeiten, so wenn er die Studenten nicht mehr „meine Herren", sondern „meine wertesten Brüder und Freunde" anredete. Wichtiger ist, daß Thomasius in dieser seiner pietistischen Zeit — in lateinischer und in deutscher Sprache, auch dem Inhalte nach verschieden — Bücher herausgab, „Die Geschichte der Weisheit und Thorheit", die nicht mehr und nicht weniger waren als Proben einer unparteiischen Kirchengeschichte, wie sie bald darauf, lückenlos, wenn auch nicht fehlerlos, von Arnold mit ungeheurer Wirkung herausgebracht wurde. Ich muß die Frage offen lassen, ob Thomasius die große Arbeit Arnolds nur beeinflußt habe durch seinen Nachweis, daß der Ketzerbegriff undefinierbar sei, oder ob er am Ende dem Spezialisten für Kirchengeschichte seine Materialien zur Benützung überlassen habe. Vielleicht hatte er sich auf seine kleine Sammlung beschränkt, als er erfuhr, daß diese Aufgabe bei Arnold in guten Händen war. Zu den Stücken der Sammlung von Thomasius (manche waren aus dem Nachlasse seines Vaters genommen) gehörte auch eine Abhandlung über das Leben und die Schriften des Cartesius,

deren Verfasser Leibniz war, derselbe Leibniz, der dann anonym nicht nur wohlberechtigte Korrekturen, sondern auch giftige Angriffe gegen Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie“ veröffentlichte.

In dieser seiner pietistischen Zeit gab Thomasius auch eine vielgenannte Schrift des Mystikers Poiret neu heraus. Poiret war Schüler und Apostel der Antoinette Bourignon (1616—1680), der gottseligen, priesterfeindlichen Schwärmerin, die sich in Streitigkeiten mit Bischöfen und Jesuiten aufrieb, in günstigeren Zeiten ebensogut wie Katharina von Siena es im Leben zu kirchlichem Einfluß, nach dem Tode zum hohen Range einer Heiligen hätte bringen können. Poiret (1646—1719) war ein besserer Schriftsteller als seine Meisterin; wenn man aber erwägt, daß er mit besonderer Entschiedenheit die menschliche Vernunft als Erkenntnisquelle verwarf (gegenüber den allein sicheren Erkenntnissen aus Sinnlichkeit und aus Offenbarung), daß dagegen Thomasius dem Rationalismus zustrebte, wird man es nur aus Zufallsgründen erklären können, daß Thomasius Poirets mystisches Buch „von der sicheren, oberflächlichen und falschen Gelahrtheit“ (1692) eine Weile geschätzt hat. Wir sind heute so frei geworden, daß wir stark die Wahrheit empfinden, die in einer solchen mystischen Kritik des Descartes steckte; Poiret witterte mit gutem Rechte den Materialismus in dem vermeintlichen Dualismus des Descartes und durfte (wir glauben die Stimme Hallers oder gar Goethes zu vernehmen) einwenden, die cartesianische Physik lasse uns nur den Leichnam der Natur erkennen (sunt observationes de cadavere naturae); Thomasius, der mit Gott durchaus auf keinem vertrauten Fuße war, stand zu der französisch-katholischen Mystik nicht viel anders als zu dem protestantischen Pietismus: er verband sich nur mit unerwarteten Bundesgenossen. Auch hat er in einer späteren Vorrede (1708) sein Verhältnis zu Poiret wieder zu lösen versucht.

Nachdem er 1696 noch seine Sittenlehre herausgegeben hatte, ohne orthodoxe und ohne mystische Theologie, in mancher Beziehung schon ein Vorläufer von Shaftesbury, wollte er als Schriftsteller verstummen; vielleicht angeekelt von der Gehässigkeit seiner Gegner, vielleicht unzufrieden darüber, daß er sich dem Pietismus zu weit genähert hatte, der ja doch an dem Inhalte und an der Form seiner Schriften (Spener tat es) Anstoß nehmen mußte; man müsse, sagte er ärgerlich, die Perlen nicht vor die Säue werfen. Wahrscheinlich war es ihm aber ein Bedürfnis, vor seinem eigenen Gewissen über die letzten Fragen ins reine zu kommen, die ihm durch seine Beziehungen zu den Mystikern und zu den Pietisten mehr von außen entgegengebracht worden waren. Wenn es nicht immer verfehlt wäre, einem älteren Denker um eines ähnlichen Wortgebrauchs

willen die Ideen neuerer Denker unterzulegen, so könnte man wohl sagen: in Thomasius hatte sich — unter dem Einfluß der Pietisten, aber auch unter einer Reaktion gegen diesen Einfluß — die Überzeugung vom Primat des Willens und vom Panpsychismus herausgebildet; zugleich aber auch von der Wertlosigkeit der Schlagworte, mit denen die neuere Physik immer noch arbeitet. Der einstige Gegner des Aristoteles und der Scholastik hatte sich — wieder einmal hatten Pietismus und Mystik zersetzend gewirkt — zu ein wenig Sprachkritik durchgearbeitet. Das Wort „Kraft" sei ein asylum ignorantiae; die qualitas occulta sei ein schön klingendes Wort, durch dessen „Kraft" der Naturforscher seine Unwissenheit verberge und den armen Jungen das Geld heimlich (occulte) aus der Tasche ziehe. Auf allen Naturgebieten, in einer rückständigen Zeit noch rückständiger als Schelling hundert Jahre später war, versuchte auch Thomasius eine Naturphilosophie aus der Tiefe des Gemüts zu schöpfen oder zu schaffen. Von Gott ist in diesem „Versuch über das Wesen des Geistes" kaum die Rede, desto mehr von einem Weltgeiste. Zu der Aufstellung eines besonderen metaphysischen Systems kam es glücklicherweise nicht; Thomasius begnügte sich damit, den Vorurteilen entgegenzutreten, die den Studenten ein freies Eindringen in die Weltweisheit verwehrten und insbesondere das neue Naturrecht auf bessere Grundlagen zu stellen, es gänzlich aus jedem Zusammenhange mit einer positiven oder natürlichen Theologie zu lösen. Durchgeführt hat auch Thomasius diesen Grundsatz nicht, dafür aber eine Anwendung von diesen Grundsätzen gemacht, die nicht wenig zu seinem bleibenden Ruhme unter den Aufklärern beitrug: er schrieb mit seiner ganzen früheren Leidenschaft gegen einige Folgen des Teufels- und Hexenglaubens. Durch eine Dissertation „de crimine magiae" (1701) brachte er die furchtbare Frage in Fluß; ältere Schriften gegen die Hexenprozesse wurden neu herausgegeben oder übersetzt, Thomasius selbst kritisierte den Hexenprozeß und den Glauben an Teufelsbündnisse; eine wirksame öffentliche Meinung gab es noch nicht, aber die Landesfürsten begannen, sich dieses systematischen Justizmordes zu schämen. Wir müssen uns hüten, die geistige Tat des Thomasius um des Erfolges willen zu überschätzen. Bekker und van Dale hatten den Teufelsglauben entschiedener bekämpft als er. Thomasius hatte, wenn ihm als einem Mitgliede der Juristenfakultät Akten von Hexenprozessen vorgelegt worden waren, lange genug gedankenlos die Verfolgungen gutgeheißen; später empörte er sich über die unhaltbaren Formen des Prozesses, noch nicht über den Glauben an das Dasein von Hexen; ja noch in der Schrift über das Verbrechen der Zauberei leugnet er das Dasein des Teufels nicht, der ihm irgendwie in seine Lehre vom Geiste zu passen schien. Wenn wir heute

seine bahnbrechende Schrift gegen das Unwesen der Hexenprozesse lesen, müssen wir über die Leichtgläubigkeit staunen oder über die würdelose Vorsichtigkeit, die dem gemeinsten Aberglauben hundert Zugeständnisse machte. Wir haben aber gesehen, daß der verdienstvolle Jesuit Spee in gleicher Weise zu wirken suchte und wirkte. Noch war die Teufelslosigkeit ebenso selten und ebenso gefährlich wie die Gottlosigkeit. Und gerade durch seinen Verzicht auf eine grundsätzliche Bekämpfung des Teufelsglaubens, durch seine Beschränkung auf die juristische Seite der Hexenprozesse erreichte Thomasius, was die aufgeklärteste Theologie noch nicht gehofft hatte: die Abschaffung der Folter. Sie wurde für eine unchristliche Einrichtung erklärt, zum ersten Male wurde das Gefühl ausgesprochen, das uns noch heute bei dem Berichte über einen Hexenprozeß schaudern läßt über die Qualen der armen Weiblein und über die viehische Niedertracht der Richter und Henker; nur daß Thomasius sich nicht gegen die Barbarei alter Zeiten empörte, sondern gegen einen höchst gegenwärtigen Brauch. In der kleinen Schrift über den Wahnsinn der Folter (die Dissertation ist von Thomasius nicht verfaßt, aber veranlaßt) wird wieder hervorgehoben, daß Unschuldige sich unter der Folter zu Handlungen bekennen, die sie nicht begangen haben, daß Angeklagten, denen eine Schuld gar nicht bewiesen war, zum Zwecke der Überführung Qualen auferlegt würden, grausamer als jede Strafe, die die Schuldigen treffen konnte.

Daß Thomasius in diesem ganzen Kampfe eigentlich nur den Hexenprozeß zu vernichten suchte, für sich selbst aber einen lutherisch robusten Teufelsglauben zweckdienlich heuchelte, ist zu wenig bekannt, als daß ich nicht noch ein wenig dabei verweilen sollte; ich folge dabei der deutschen Ausgabe seines Büchleins (von 1706), weil sie auch in einem Anhang seine wirklich unwürdige „Selbstverteidigung" enthält. Die Überschrift lautet: „Kurtze Lehr-Sätze Von dem Laster der Zauberey." Ein schlechter Kupferstich zeigt den Blocksberg mit vielen Hexen auf ihren Besenstielen; ein erklärendes Gedichtchen lacht aber über das Blatt. „Du siehst der Hexen Chor auf selbigem erscheinen. Wie wohl ich irre mich; er steht nur auf Papier." Die Prosa der Schrift geht behutsamer zu Werke. Das Papsttum, eine aus dem Heiden- und Judentum zusammengeschmolzene Fabel, habe den Hexenglauben aufgebracht. Diesen leugne er nicht, wohl aber die Möglichkeit von Bündnissen der Hexen mit dem Teufel; auch glaube er nicht, „daß es so viel und diese alle Hexen und Zauberer gewesen, so viel bishero im Feuer aufgeflogen". Er beruft sich auf van Dale, Bekker und das Buch von Spee (dessen Namen er nicht kennt, den er nicht für einen Katholiken hält), will aber als seine eigene und neue Meinung aufstellen, daß es zwar einen Teufel gebe, wenn auch nicht

den des Volksglaubens, daß aber Verträge mit dem Teufel Fabeln seien. Ausdrücklich sagt er, er trage seinen Teufelsglauben nicht zum Scheine vor. Er billige es auch nicht, daß man Bekker darum, daß er den Teufel nicht anerkenne, zu den Atheisten rechne; wer den Teufel leugne, müsse nicht auch Gott leugnen; man solle Bekker lieber einen Adämonisten nennen. Ihn selbst, Thomasius, werde man gewiß auch lästern, trotz seines Teufelsglaubens, bloß deshalb, weil er die sogenannte Zauberei nicht für ein strafbares Laster halte. „Ist also die Frage: gibt es denn eine teuflische Magie oder Zauberei?“ Behauptet wird, daß der Teufel mit den Hexen an bestimmten Orten Unzucht treibe, ihnen dafür bei Schädigungen der Menschen helfe und endlich ihre Seele hole. Mit strafrechtlichen Ausführungen wendet sich Thomasius nun gegen Carpzov, den angesehenen Juristen, der in Theorie und Praxis den Hexenwahn der Protestanten ungeheuerlich unterstützt hatte; auch dessen Berufungen auf das Alte Testament werden rationalistisch zurückgewiesen. Der Hauptpunkt aber scheint ihm, daß Carpzov an die Bündnisse mit dem Teufel glaube und sich dafür doch nur der katholischen Schlußfolgerungen bedienen könne. Mit bitterem Hohne wendet sich Thomasius gegen das letzte Argument Carpzovs, daß nämlich die Hexen nur durch den Tod aus den Schlingen des Teufels befreit werden können. „Wer sollte wohl sich immer einbilden können, daß ein lutherischer Rechtsgelehrter auf die Absurdität geraten und glauben sollte, daß der Scharfrichter ein ordentliches Instrument zur Bekehrung sei.“ Mit der gleichen Logik dürfte man einen Menschen umbringen, um ihn von der Franzosenkrankheit zu befreien. Weiter richtet Thomasius seine Angriffe gegen den gelehrten Spizelius, der den Zweifel an den Teufelsbündnissen für eine Vorstufe des Atheismus erklärte; umgekehrt, wenn Geistliche von der Kanzel so abergläubische Märchen vortrügen, so würden Leute mit gesundem Menschenverstande leicht dazu geführt, sich aus solchem Aberglauben in den Atheismus zu flüchten; und Bayle, der den Aberglauben für törichter und schädlicher hielt als die Atheisterei, sei noch nicht widerlegt worden. Die Kirchenväter (auch Augustinus und Tertullianus), die Spizelius als Zeugen für seine Meinung anrufe, seien bei aller Gottesfurcht und Einfalt auch sehr leichtgläubig gewesen. Für Angelegenheiten des Teufels lasse sich eine mathematische Demonstration kaum beibringen; dennoch wolle Thomasius die Unmöglichkeit von Teufelsbündnissen beweisen; der Teufel könne keinen Leib annehmen, auch die Versuchung Jesu Christi durch den Teufel sei vielleicht eine Phantasie, ein Traum oder Täuschung durch einen bösen Menschen gewesen; was man der Hilfe des Teufels zuschreibe, könne auch durch natürliche Mittel erreicht werden. Das ganze

Gerede gründe sich auf unsaubere Fabeln von der Vermischung der Engel und der Menschentöchter. Dieser Fabeln habe sich die päpstliche Klerisei bemächtigt, um rechtschaffene Leute, die sie haßte und doch sonst nicht verfolgen konnte, unter dem Vorwande der Zauberei auf den Scheiterhaufen zu bringen. Willkürlich habe diese Klerisei das Verbrechen der Zauberei in das System des römischen Rechts hineinkonstruiert. Leider aber habe Luther diesem Unwesen kein Ende gemacht und die protestantische Theologie habe eben die Teufelsbündnisse mit der gesamten alten Scholastik herübergenommen; entweder aus Denkfaulheit oder „weil etliche Theologi damals den herrlichen Nutzen, wodurch sich dieser Irrtum bei den päpstlichen Theologis sehr beliebt gemacht hat und der ihnen gleichfalls daraus zuwachsen könnte, schon zu voraus geschmecket und sich solchen gefallen lassen“. Thomasius sei kein Anhänger des Cartesius; dessen Philosophie werde aber vielleicht doch das ganze Nest der scholastischen Grillen zerstören und damit auch die nichtige Einbildung von dem Laster der Zauberei. Auf die unter entsetzlichen Martern erzwungenen Geständnisse sei nichts zu geben; würde doch kein Richter so absurd und unverständig sein, das Zeugnis von tausend Weibern anzunehmen, die einmütig aussagten, „sie wären im Himmel gewesen, hätten mit St. Petro getanzet oder hätten bei seinen Jagdhunden geschlafen.“ Die den Wunsch nach einem Bündnisse mit dem Teufel hegen und die solche Wünsche zu erfüllen versprechen, seien Betrogene und Betrüger und beide zu bestrafen; ebenso die ihre Mitmenschen mit Zaubereien bedrohen; aber Dummheit und Bosheit sei nicht Zauberei. Zum Schlusse wird erklärt, der Verfasser halte das ganze Laster der Zauberei für eine Fabel und rate darum (mit Spee) zur Behutsamkeit in den Hexenprozessen; der Fürst solle niemals die Inquisition wegen eines Teufelsbündnisses gestatten, und die untere Obrigkeit erst recht nicht.

Auf diese scharfe, trotz einiger Zurückhaltung nicht mißzuverstehende Absage an den Teufelsskandal des Protestantismus folgt nun in unserer Ausgabe ein recht schlauer Widerruf, der aber bereits 1702 erfolgt war. Es sei eine Verleumdung, daß er nicht an den Teufel glaube. Er glaube, daß der Teufel die allgemeine Ursache des Bösen sei, insbesondere der Anstifter des Sündenfalls, er glaube an schädigende Zauberer, Hexen und Beschwörer, an Verrichtungen dieser Leute, die mutmaßlich vom Teufel herkommen, er billige die Austreibung von Beschwörern und die Hinrichtung von Zauberern und Hexen, die Schaden angerichtet oder zu schaden sich nur bemüht haben; aber er leugne noch beständig, daß der Teufel Hörner, Klauen und Krallen habe, daß er wie ein Mönch oder wie ein Monstrum aussehe, daß er überhaupt in irgendeiner Ge-

stalt erscheinen könne. Die Berichte über Teufelsbündnisse und über das Treiben auf dem Blocksberge seien betrügerische Erfindungen oder melancholische Einbildungen oder durch den Henker erpreßte Aussagen. Wunderbare Tatsachen, geheime Künste der Juden und Zigeuner gebe es allerdings; aber ein böser Mensch könne durch Satans Kraft auch ohne Bündnis Böses wirken. Der bisherige Hexenprozeß habe nichts getaugt, weil man ihm das Teufelsbündnis zugrunde legte, quod non est in rerum natura. Man müsse also im Hexenprozesse behutsam sein, lieber seine Unwissenheit eingestehen, als dem Teufel die Schuld geben. Thomasius bleibe bei seiner docta ignorantia. Ein Geständnis auf der Folterbank beweise gar nichts. Er führt das ähnlich wie Spee aus, freilich um nachher den ganzen Wahn wieder für katholisch zu erklären und so den Protestantismus auf seine Seite zu bringen. „Ich fürchte, wenn man mich und dich marterte, wir würden alles aussagen, was man von uns begehrte; und wenn man uns weiter wegen der Umstände marterte, würden wir auch Umstände und zwar solche dazulügen, die wir wüßten, daß sie der Richter gerne hörete und durch deren Aussage wir am ersten von der Marter abkämen. Mit einem Wort, ich halte dafür, daß die Hexenprozesse gar nichts taugen und daß der N. B. gehörnte leibliche Teufel mit seiner Pechkelle und seine Mutter darzu ein purum inventum der päpstlichen Pfaffen sei, derer ihr größtes arcanum ist, die Leute mit N. B. solchen Teufeln fürchten zu machen und Geld zu Seelmessen, reiche Erbschaften und Stiftungen zu Klöstern und anderen piis causis herauszulocken.“ Christus und die Apostel hätten den Teufel noch nicht zum Eckstein der Kirche gemacht. „Damals hieß es: wer Christum leugnet, der leugnet Gott. Heute heißt es: wer den gehörneten und gemalten Teufel leugnet, der leugnet Gott.“ Man achte auf das N.B. Thomasius unterstreicht durch das Notabene, auch in den Schlußworten des Widerrufs, da freilich äußerst vorsichtig, daß er nur den körperlichen Satan mit Hörnern und Klauen leugne. Einen supranaturalistischen, unkörperlichen, sublimierten Teufel erkennt er an, ungefähr so, wie auch die aufgeklärtesten englischen Deisten (Toland etwa ausgenommen) einen unkörperlichen, sublimierten Gott anerkannten. Wo da und in dem Glauben an sogenannte natürliche Wunder die Grenze zwischen bewußter und unbewußter Anpassung an den Zeitgeist war, das wird sich mit allen Mitteln der Kritik eindeutig nicht mehr ausmachen lassen.

Es ist durchaus nicht überflüssig, bei Gelegenheit der Hexenprozesse daran zu erinnern, in wie starkem Grade die Freidenkerei eines Thomasius der Auffassung widersprach, die damals unter den lutherischen Geistlichen gang und gäbe war. Thomasius erregte den Zorn der Ortho-

doxen ungefähr zu der gleichen Zeit durch eine anonyme Schrift, die in dem uralten Streite zwischen weltlicher und geistlicher Macht entschieden für die Fürsten und gegen die protestantischen Päpstlein Partei nahm. Unter den Gegenschriften ist auch eine von dem Hamburger Professor Edzard, einem sehr gelehrten und sonst gar nicht übeln Manne.

Dieses Pamphlet enthält auch einige Verse, in denen Thomasius ein verlorener Sohn genannt wird, „der hasset, was man liebt, und liebet, was man hasset, der Hohn für Wasser säuft und Spott für Trebern frißt," ein Ismael und wahres Kirchenübel, ein Bibelkritiker. Dann heißt es als Hauptvorwurf:

„Gespenster glaubt er nicht, auch keinen Bund der Hexen,
Welch atheistisch Gift, das er hierunter hegt!
Er ist ein Höllen-Huhn, das jetzo erst will käcksen (gackern),
Bis daß es nach und nach die Eier hingelegt,
Den Sadduzäer-Geist von neuem auszubrüten,
Ach dafür woll' uns doch der liebe Gott behüten."

Die Angriffe von orthodoxer Seite schadeten am Berliner Hofe weder dem Mystiker noch dem Aufklärer Thomasius, weder unter dem ersten Könige, noch unter dem jungen Soldatenkönig; er blieb unbehelligt und konnte sogar einen Versuch Leipzigs, den fortgejagten Lehrer wieder zu gewinnen, zu einer Verbesserung seiner Stellung in Halle benützen.

Noch auf zwei seiner Bücher muß besonders hingewiesen werden; das größere heißt (es war vorher 1710—1712 lateinisch erschienen): „Hochnöthige Cautelen" für die Studenten der Rechtsgelehrsamkeit und des Kirchenrechts; das kleinere (1713) handelt von der Kebsehe. Die „Cautelen" bieten seine persönlichsten aufklärerischen Anschauungen; für die Kirchengeschichte beruft er sich schon auf Arnolds Werk, das (Thomasius hatte diese Erzketzerei ja vorher gelehrt) eigentlich den Ketzerbegriff aus der Welt schaffte; überdies erzählte Thomasius in diesem Buche ausführlich und fast ganz offen, wie er selbst sich aus einem frommen Lutheraner zu einem Gegner aller Orthodoxie gewandelt habe. Worüber sofort mehr zu sagen sein wird.

Eine heftigere Erregung als diese „Cautelen", die zwar in einem persönlichen Tone gehalten waren, aber die Theorie nicht zu verlassen schienen, erzeugte die kleine, durch ihren Stoff praktische Schrift über den Konkubinat. Thomasius hatte sich freilich gehütet, etwa der wilden Ehe das Wort zu reden; er begnügte sich mit dem geschichtlichen Nachweise, daß der Konkubinat erst sehr spät in den Ruf der Unehrlichkeit oder

Schändlichkeit gekommen wäre und daß man sich für diese Beschimpfung nur auf die katholische Anschauung von einem Ehesakramente berufen könnte. Er verteidigte die Kebsehe, die man jetzt wohlwollend eine Gewissensehe nennt, mit keinem Worte; er machte es genau so, wie nach dem Vorgange Campanellas viele vorsichtige Atheisten, die die Unhaltbarkeit der bisherigen Gottesbeweise aufzeigten, für ihre Person Gott nicht leugneten, es aber den rechtgläubigen Gelehrten auferlegten, haltbarere Gottesbeweise beizubringen. Die allgemeine Entrüstung gegen Thomasius, der das Schriftchen noch dazu nicht vom Standpunkte des Naturrechts, sondern just vom Standpunkte des Kirchenrechts verfaßt haben wollte, wurde auch von liberaleren Geistlichen geteilt, so von Reinbeck in Berlin, dem späteren Propste. Thomasius ließ sich zu einer eingehenden Antwort nicht herbei; er beschränkte sich auf die anonyme Erklärung, daß er ja mit dem gesetzlichen Verbote des Konkubinats einverstanden wäre. Er war ein behaglicher alter Herr geworden, der seinen Überzeugungen nicht viel vergab, sich aber nicht neue Verfolgungen zuziehen wollte. Nach seinem sechzigsten Jahre gab er nur noch teils eigene, teils von seinen Schülern verfaßte Sammelwerke heraus, die entweder rein gelehrten Inhalts waren oder, wie die „ernsthaften, aber doch munteren Gedanken und Erinnerungen über allerhand juristische Händel“ (1720—1721), populär-wissenschaftliche Jurisprudenz oder, wie die „vernünftigen und christlichen, aber nicht scheinheiligen Gedanken“ (1723—1725) oft nur Plaudereien eines Greises boten, nicht selten schon etwas geschwätzige Berichte über seine eigenen Lebensschicksale. Er starb nach kurzer Krankheit in seinem 74. Lebensjahre. Schlözer rühmt von ihm, er habe auf Mit- und Nachwelt mehr gewirkt als alle Philosophen Griechenlands zusammengenommen.

Thomasius hat 1695 selbst ein Glaubensbekenntnis niedergeschrieben; es wäre aber aus zwei gewichtigen Gründen gänzlich verfehlt, sein Verhältnis zu Gott und Welt danach zu beurteilen. Erstens stand er damals, als ob er ein unselbständiger Neuling gewesen wäre, völlig unter dem Einflusse der evangelischen Pietisten und des französischen Mystikers Poiret. Er hat sich von dieser Verbindung mit aller Entschiedenheit losgesagt, 1708 — wie schon erwähnt — in einer zweiten Vorrede zu dem Buche Poirets, 1707 aber schon in einer Vorrede zu einer deutschen Übersetzung des Hauptwerkes von Hugo Grotius. Was er da über die traurige Entwicklung des Pietismus aus einer berechtigten Auflehnung gegen geistliche Tyrannei zu einer eigenen, wieder fanatischen Sekte, was er besonders über die Kopfhängerei, Unwissenheit und Albernheit, ja eigentlich über die Scheinheiligkeit des jüngeren pietistischen Ge-

schlechts vorbringt, das ist ganz vorzüglich und sollte in keiner Geschichte des Pietismus übersehen werden. Wie mit dem Pietismus war es ihm aber auch mit der Mystik ergangen, darum erklärte er sich plötzlich so schroff gegen seinen früheren Liebling Poiret. Es könnte genügen, diesen Sinneswechsel allein durch die Erschütterung zu erklären, die Lockes „Essay“ in ihm verursacht hatte; es mögen aber auch trübe Erfahrungen mit den Studenten und den pietistischen Professoren von Halle mitgespielt haben. Der zweite Grund, der dagegen spricht, in dem Glaubensbekenntnisse von 1695 (eigentlich von 1694) den Ausdruck seiner letzten Weltanschauung zu erblicken, ist der, daß Thomasius diese 270 kurzen Lehrsätze zwar niedergeschrieben, aber nicht für die Öffentlichkeit bestimmt hat; als sie gegen seinen Willen gedruckt worden waren, verlangte er sogar von der Behörde eine Konfiskation. Ich gebe aus diesem „Glaubensbekenntnisse“ einige Proben auch nur darum, weil sie für die Übergangszeit des Thomasius bezeichnend sind: er versuchte es recht gründlich mit einem unklaren Pantheismus, bevor er sich völlig der Vernunft anvertraute; ich muß übrigens einem Auszuge des stets zuverlässigen Brucker („Kurtze Fragen“, VII, S. 563 ff.) folgen, weil ich mir den sehr seltenen Druck der Confessio in diesen Zeitläuften nicht verschaffen konnte.

Gott kann weder durch die Sinnlichkeit, noch durch die Gedanken des Verstandes begriffen werden, sondern nur durch die Neigung des Herzens. Gott, der nichts wirkt außer sich, ist zwar in allen Kreaturen, und keine Kreatur ist außer Gott, und alle Kreaturen waren vor ihrer Schöpfung in Gott bereits eingewickelt und verborgen; dennoch ist Gottes Wesen von dem Wesen der Kreatur unterschieden. Der Geist kann ohne Materie sein, aber die Materie nicht ohne Geist; alle Körper bestehen aus Materie und Geist. Der Geist jedoch ist der Raum, in welchem alle Körper bewegt werden; Gott ist der Raum, in welchem alle Geister bewegt werden. (Man denkt an das Rätselwort Newtons, der Raum sei das Sensorium Gottes.) Wie nahe sich aber auch bei Thomasius verstiegene Mystik und Gottesleugnung berühren können, das erhellt aus einer knappen Zusammenstellung zweier Sätze des Glaubensbekenntnisses, wenn man nur aus ihnen den logischen Schluß zu ziehen sich bemüht: „Alle Dinge sind irgendwo, in oder außer einer Sache, und was nirgends ist, das ist nicht; Gott ist überall, aber in keinem gewissen Ort.“ Thomasius selbst zieht den logischen Schluß nicht, der atheistischer klingen müßte als alle Ketzereien der Pantheisten und der Mystiker: also ist Gott in allen Sachen mitenthalten, findet sich aber nirgends als ein besonderes Wesen; also ist Gott nicht.

Christian Wolff

Die Geistesgeschichte, insoweit sie Philosophiegeschichte ist, hat sich weit gründlicher als mit Thomasius mit Christian Wolff beschäftigt, weil sie allzumenschlich dem Erfolge nachgeht und weil sie die kleinen Baumeister an großen Systemen immer höher einschätzt als die starken Bahnbrecher, die kein Schulgebäude und keine beschränkte Schule hinterlassen haben; Wolff übertraf den Thomasius nicht nur an Ordnungsliebe und an sauberer Terminologie, sondern auch an naturwissenschaftlichen Kenntnissen, er machte aus den Gelegenheits- oder auch wohl Verlegenheitsgedanken des scharfsinnigen Leibniz erst ein geschlossenes Scheinsystem und hatte damit gewaltigen Zulauf; die Studenten lieben die Systeme, denn was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen. Auch war er im Vergleiche mit Thomasius ein Virtuose des abstrakten Denkens; seine Begriffe standen fest, wie sich das für die Bausteine eines Systems schickt. Ihm fehlte aber gerade das stetige Weiterstreben, die treibende Kraft der Unzufriedenheit mit dem Erreichten, die uns an Thomasius so liebenswert erscheinen. Wolff war oft pedantisch, nicht nur für die Nachgeborenen, sondern auch schon für die Zeitgenossen außerhalb Deutschlands; Thomasius war niemals ein Pedant, wenn er uns auch oft in seiner ungelenken Sprache und in seiner Tugendlehre altmodisch entgegentritt.

Thomasius' Tugendlehre

Namentlich in dieser Tugend- oder Sittenlehre, bei der man aber niemals vergessen sollte, daß der Tugendlehrer da als Jugenderzieher redete und vielleicht absichtlich den Gedankenkreis seiner pietistischen Kollegen nicht verließ. Es schmeckt gar sehr nach Traktätlein. Nicht nur von Gott ist die Rede, sondern auch von Gottes Vorsehung. Aber was gemeint ist, das ist doch wohl eher die natürliche Religion Herberts als das positive Christentum; denn eine äußere Verehrung Gottes wird eher für wünschenswert als für notwendig gehalten (worüber sich mächtiger Männerstreit erhob) und der Aberglaube wird abermals für schlimmer erklärt als der Atheismus. Wir wissen, daß diese letzte Frage den Anfang bildete zu einer Bewegung, die den Atheismus für ungefährlich, den Aberglauben für staatsfeindlich erklärte. Ketzerisch ist auch die Behauptung, die Liebe sei die einzige Tugend.

Logik

Als Logiker oder Vernunftlehrer ist Thomasius selbst in seiner mystischen Periode nur wenig von seiner aufklärerischen Richtung abgewichen. Mit einer Verbeugung vor dem übernatürlichen Lichte der Offenbarung beginnt er; diese Verbeugung war bei Grotius noch sehr tief gewesen, fast demonstrativ, bei Pufendorf war sie schon eiliger, bei Thomasius wirkt sie eher wie eine Höflichkeit oder Förmlichkeit, die der Anstand gebietet. Eigentlich läuft die Erkenntnislehre schon auf Sensualismus hinaus.

Die Sinnlichkeit (d. h. die Tätigkeit der Sinne) beherrsche den Verstand; der Wille — man beachte die Ketzerei — gehe der Vernunft voraus. Was mit des Menschen Vernunft übereinstimme, sei allein wahr, das Widervernünftige sei falsch. Und mit dem alten Feuer seiner Jugend bekämpft der Logiker Thomasius die scholastische Syllogistik und die Vorurteile, die sich auf Unterwerfung unter Autoritäten stützen. Im Eifer des Gefechts greift er mitunter einzelne Sätze seiner freidenkerischen Vorgänger an, eines Bacon und Browne, eines Herbert und eines Tschirnhausen; aber im wesentlichen ist er ja doch mit ihnen einverstanden.

In seine letzte Weltanschauung, die aber bei diesem Antischolastiker viel mehr physisch als metaphysisch verstanden werden muß, führt schon sein „Wesen des Geistes“ (1699), von dem er nach seiner Befreiung vom Pietismus nicht viel zurückzunehmen brauchte. Wir dürfen nicht übersehen, daß Thomasius auch in seiner reifsten Zeit Redensarten über den Teufel als den bösen Geist nicht verschmähte und daß just das „Wesen des Geistes“ physikalische Lehrsätze (über Wärme und Kälte, über die vier Elemente u. dgl.) aufstellt, die zu jener Zeit englische Naturforscher bereits lachend abgelehnt hätten. Was Thomasius aber vorträgt, das ist doch etwas Gutes und in dieser Fassung Neues: es ist ein beinahe gottloser Panpsychismus. Ich wage die Behauptung, daß man diese Lehre nur richtig versteht — und die Gegner haben sie richtiger (d. h. moderner) verstanden —, wenn man überall für „Geist“ den modernen Begriff „Energie“ einsetzt. Man höre nur: Tun bestehe im Bewegen und Bewegen im Tun, daher sei Geist und Bewegungskraft Ein Ding; jeder Körper bestehe aus Geist und Materie; die Quantität gehöre sowohl zum Geiste als zu der Materie; die wirkende Ursache sei nicht äußerlich; die Gestalten der Körper seien ihnen von ihrem geistigen Wesen gegeben, sogar der Raum (wenn ich recht verstehe) sei von einem Geiste ausgespannt.

Am gründlichsten umgelernt hat aber Thomasius in der philosophischen Begründung seines Naturrechts, das er — und seine Zeitgenossen mit ihm — für die Krönung seines Lebenswerkes hielt. Er hatte darüber vor seiner Befreiung Bücher geschrieben, die sich, noch unselbständig, an Grotius und Pufendorf anlehnten. Jetzt gab er (1705) zwar wieder nicht ein neues System eines Natur- und Völkerrechts heraus, aber ganz neue „Grundlagen“, die sich (schon im Titel) nur auf den gesunden Menschenverstand beriefen und nebenbei das göttliche Recht zu verbessern sich trotzig anmaßten. „Fundamenta juris naturae et gentium.“ Er fand nicht mehr die Zeit oder nicht mehr die Verwegenheit, dieses gottlose Vernunftrecht auszugestalten; wir finden aber in dieser grundlegenden

Einleitung volle Bestätigung dafür, daß er so etwas wie einen energetischen Panpsychismus im Sinne hatte, und können nur staunen über die Ähnlichkeit seiner Sätze mit den neuesten Versuchen einer Welterklärung.

„Was sichtbar ist, ist Materie; was unsichtbar ist, die Natur." Zu dieser tiefsten Einsicht in die Unerklärbarkeit der Natur, die ihn geradezu den Satz von der Erhaltung der Kraft aussprechen läßt („der Leib ist sterblich, indem er in Staub verwandelt wird, die Kräfte aber sind unsterblich"), kommt nun ein ganz unzweideutiges Bekenntnis zur Unfreiheit des menschlichen Willens. „Die Kräfte außer dem Menschen bewegen die Kräfte des Menschen im Verstande und im Willen; darum kann der Verstand gezwungen werden." Der erste Erreger der Seele sei der Wille, weil er den Verstand bewege; nicht der Wille verlange etwas nach der Erkenntnis des Verstandes, sondern der Verstand betrachte das für gut, was dem Willen gut scheine; darum sei der Verstand äußerlich frei, aber nicht innerlich. „Der Wille ist frei in Ansehung des Verstandes, inwendig aber nicht, weil er keine gleichgültige (indifferente) Freiheit hat." Eine sogenannte freiwillige Handlung könne also auch keinem freien Willen zugerechnet werden. Man hört schon Schopenhauer.

Um wieviel weiter sich des Thomasius letztes Naturrecht von dem positiven Rechte entfernt hätte als Herberts angebliche Naturreligion von den positiven Religionen, das wird aus dem Zusammenhange einiger Ketzereien dieser Einleitung klar. Alles Recht sei äußerlich, nicht innerlich. Die positiven Rechte seien von Menschen veröffentlicht, das natürliche Recht hingegen sei in alle Herzen eingezeichnet, sei unveränderlich wie die Natur der Dinge. Darum erblicke die sich selbst überlassene Vernunft in Gott keinen Gesetzgeber, sondern einen Vater; auf die Übertretung der Naturgesetze könne keine eigentliche Strafe folgen. Der oberste Grundsatz des menschlichen Handelns laute nach dem Naturrecht: handle dem Zwecke gemäß, dein Leben lang und glücklich zu machen; daraus ergeben sich (wie bei Schopenhauer) die beiden Untersätze der Güte und der Gerechtigkeit, der positive und der negative: tue anderen, was du willst, daß man dir tun solle; tue anderen nicht, was du nicht willst, daß man dir tun solle.

Ich habe mich in diesem Auszuge an die Gedanken und auch an die Ausdrucksweise des Thomasius gehalten und dennoch ohne Absicht seine Lehrweise moderner gefärbt, als sie war, weil ich um der Kürze willen die meisten theologischen Anklänge fortließ; ich halte mich darum für verpflichtet, ihn noch durch einige Proben selbst zu Worte kommen zu lassen; man wird sehen, wie eilig, wie ironisch beinahe er die Ver-

pflichtung ablehnt, sich beim Gebrauche der Vernunft auf die Offenbarung zu berufen. Meine wörtlichen Anführungen im folgenden sind aus der „Vernunft-Lehre“ von 1691 und aus der „Politischen Klugheit“ von 1710 (ich zitiere nach der Ausgabe von 1725) genommen, also aus einem Buche seiner ersten Zeit in Halle und aus einer populären Schrift seiner letzten Jahre.

„Nachdem durch den Sündenfall der Verstand gar sehr verfinstert worden und man solchergestalt durch unterschiedene mühsame Mittel denselben zu erleuchten vonnöten gehabt, ist der Unterschied zwischen denen Gelehrten und Ungelehrten entstanden ... Aber zur Brauchung des natürlichen Lichts sind keine fremden Sprachen eben notwendig, sondern man kann sich dessen auch ohne dieselben bedienen, es mögen nun Mannes- oder Weibespersonen, Junge oder Alte, Arme oder Reiche sein ... Denn die Gottesgeheimnisse sind zwar über den menschlichen Verstand, aber sie sind nicht demselbigen zuwider, sondern Gott hat in seinem heiligen Wort sich so viel möglich nach uns Menschen akkomodieret und redet solchergestalt mit uns als ein Mensch, der zugleich Gott der Herr ist.“

Er habe sich in seiner Darstellung mit seines Vaters Logik und Metaphysik begnügt und sich dabei nicht übel befunden. „Jedoch muß man zu der Vernunftlehre die terminos nicht rechnen, die die Vernunft nicht begreift und von denen der Mensch bloß aus göttlicher révélation sich einen dunkeln concept machet; dannenhero habe ich nichts vom Geiste, von Engeln, von der Ewigkeit, vom infinito usw. geredet ... ich glaube, daß unter denen Substanzen Gott alleine infinitus heiße und über meinen Verstand sei ... Was aber quantitatem infinitam oder infinitum mathematicum betrifft, so ist wohl dieselbe nirgends, weder in denen entibus realibus (den wirklichen Dingen), noch in denen entibus rationis (den Wesen des Verstandes), sondern ein bloßes Wort, das nichts bedeutet und nichts nutzet, als bloß die Unwissenheit unseres Verstandes oder den Mangel unserer Kräfte damit zu bemänteln.“ Worte an sich seien weder falsch noch wahr; denn die Worte gelten ex arbitrio hominum, nicht ex natura.

Zwischen den wahren, den falschen und den unerkannten Dingen sei ein solcher Unterschied wie zwischen den notwendigen, den unmöglichen und den möglichen; Gott also gehöre nur zu den möglichen oder unerkannten Dingen; es lasse sich von Gott, wenn man seinen Verstand poussieret, nur aussagen, was Gott nicht sei, niemals aber, was er sei; der Gottesbegriff ziele mehr auf die Existenz Gottes als auf sein Wesen. Von den Sachen, die die Christen Engel nennen, könne die Vernunft

aber höchstens behaupten, daß ihre Existenz möglich sei. „So kann demnach die Vernunft diesen Dingen nicht einmal einen Namen geben, weil sie gar nichts davon weiß ... sie tut am besten, daß sie alle diese Dinge dem übernatürlichen Licht überläßt."

Noch freier von Religion und Kirche lauten einige Sätze aus seiner „Politischen Klugheit". Die Gottesfurcht eines weisen Mannes zeige sich vornehmlich in einem gerechten und sittsamen Leben. „Gottesfurcht ohne Tugend ist nicht Gottesfurcht, sondern Aberglaube." (Niemals hat sich der Deismus der Engländer oder selbst die Aufklärungsarbeit Bayles zu einer so starken Formel durchgerungen, die freilich, in einem Nachsatze, nicht ohne jede Hinterhältigkeit ist.) „Die Albernen oder Dummen ergreifen den Deckmantel der Religion oder Gottesfurcht ... Dieser Deckmantel wird zwar öffentlich auch von arglistigen Leuten gebraucht; doch zeiget die Erfahrung, daß ihn die Albernen auch wohl zu nutzen wissen, indem kein Laster so abscheulich und handgreiflich ist, das nicht öfters in der Welt unter dem Vorwand der Religion und Weisheit begangen worden sei ... Arglistige und Verschlagene aber bestärken die Albernen in ihrem törichten Aberglauben, damit sie bei Gelegenheit sich dessen zur Ausführung ihres Vorhabens bedienen können." In einer Anmerkung wird zu den Worten „Deckmantel der Religion oder Gottesfurcht" hinzugefügt: „oder doch zum wenigsten der Orthodoxie". Thomasius läßt aber keinen Zweifel darüber, daß er seine Angriffe nicht gegen eine bestimmte Kirche gerichtet wissen wollte. Wohl aber verurteilt er rücksichtslos die päpstliche Hierarchie, die nur den Vorteil ihrer Kirche im Auge hätte. Diese Klerisei habe die Leichtgläubigkeit und den blinden Gehorsam für die zwei wesentlichen Stücke ihrer Klugheit ausgegeben; Mönche seien von Natur unvernünftige Tiere, nämlich im höchsten Grade abergläubisch, entweder dumm oder arglistig. „Und also bestund die Frömmigkeit, wie sie den Leuten eingepräget wurde, in nichts anders als in Ehrerbietung und Anbetung der Klerisei; das Leben mochte dabei so gottlos sein, als es wollte; hingegen wurde derjenige, der die Klerisei nicht venerierte, vor einen Atheisten und gottlosen Menschen gehalten, er mochte gleich sonst so klug und tugendhaft leben, als nur immer möglich ist" (S. 58).

Aber die Wendung gegen die lutherische Orthodoxie ist nicht weniger entschieden. „Dannenhero dürfen wir uns auch nicht wundern, daß die protestierenden Theologen, da sie Consilia zu stellen anfingen, vornehmlich darauf sahen, daß nichts wider die Religion (die Konkordienformel ist gemeint) geschehen möchte; hingegen die Besserung der Sitten entweder aus der Acht ließen oder doch darinnen keinen Rat nach den gemeinen

Regeln menschlicher Vernunft gaben, sondern nach ihren eigenen Grundsätzen, die ein anderer so leicht nicht verstehen konnte“ (S. 63).

Wir sehen aus solchen Äußerungen, wie sich binnen eines Jahrhunderts wirklich die Begründer einer Naturreligion und eines Naturrechts in einer gemeinsamen Forderung zusammenfanden. Die beiden antitheologischen Wissenschaften waren zu gleicher Zeit um 1625 ans Licht getreten; wollen wir nun betrachten, wie diese Lehren ungefähr hundert Jahre später schon Gemeingut der Gelehrten geworden waren, so halten wir uns besser als an neue starke Geister, die schon wieder weiter gingen, an einen Durchschnittsprofessor, der etwa behaglich die Meinung von 1725 aussprach. Ich wähle als Beispiel den philosophischen Juristen Nikolaus Hieronymus Gundling (1671—1729), den Bruder des bekannten „Hofnarren“ Jakob Paul Freiherrn von Gundling; Nikolaus Hieronymus war in Halle zuerst ein Schüler, dann der Nachfolger des Thomasius, glänzte durch eine nicht unwitzige Gelahrtheit und wurde auch noch nach seinem Tode sehr geschätzt und viel gelesen. Zur Unterlage nehme ich seine Vorlesungen über Politik, die von seinen Schülern nach ihren Kollegienheften (1733) herausgegeben wurden; der lebhafte Ton spricht dafür, daß es sich tatsächlich um Niederschriften nach mündlichen Vorträgen handle; der eigentlich verantwortliche Herausgeber, ein Hofrat Franckenstein, versichert übrigens, der selige Herr Geheimrat Gundling habe die nachschreibenden Studenten in zweifelhaften Sachen mit seinen Erörterungen beraten. Wir besitzen also an der postumen Schrift ein Dokument aus der letzten Lebenszeit des trefflichen Gundling, der übrigens auch eine eigene Rede über Religionsfreiheit herausgegeben hatte.

H. Gundling

In einem besonderen Kapitel (S. 346 ff.) wird das Verhältnis zwischen Staat und Kirche behandelt. Der Fürst habe kein Recht, religiöse Lehrsätze aufzustellen. „Die Dogmata gehen ihm so wenig an als mir. Ich kann nach meinem Gutdünken nicht Dogmata etablieren, er auch nicht ... Wenn der Princeps Dogmata machen soll, so will ich lieber unter dem Papst stehen.“ Der Türke sei ein solcher absoluter Herr, aber der sei ein Dummrian. Der Fürst habe das Recht, die wahre Religion zu fördern; aber die wahre Religion bestehe in den wenigen Sätzen (ein höchstes Wesen, Nächstenliebe), welche die Natur uns lehre. Die Ausrottung der falschen Religionen sei nur etwa in der Theokratie der Juden möglich gewesen, als Gott noch sichtbar und persönlich für seine Gebote eingetreten sei. Im gegenwärtigen Deutschland erklärten die Anhänger aller drei anerkannten Religionen, sie wären besonders in der Wahrheit, und die Socinianer wären der Meinung, sie wären alle bigott. Außerdem habe

kein Fürst die Macht, der Welt seine Religion aufzuzwingen; die Christen seien auf der Erde in der Minderzahl. Es sei eine Machtfrage. „Gib mir Geld, gib mir Dragoner, so will ich per praemia, par force Anhänger bekommen, welche defendieren, man könne durch ein Brett sehen, welches vier Finger dicke." Die Religionseinheit werde niemals zustande kommen. Der Geist der Verfolgung sei verwerflich; bei der Gründung von Staaten habe man eine materielle Vereinigung im Auge gehabt, nicht eine religiöse Einheit. Unruhestifter freilich dürfe der Fürst nicht dulden, namentlich nicht unter den Geistlichen. „Ich bin kein Priesterfeind, bin selbst eines Priesters Sohn, habe auch schon gepredigt, kann aber nicht in Abrede sein, daß die Priester müssen im Zaum gehalten werden."

Was man gegen die Toleranz vorbringe, gegen die Duldung von Freigeistern und Atheisten, das sei leeres Gerede. „In der Welt ist viel Unglücks entstanden, nicht durch Atheos, sondern durch Bigots, durch den Papst und andere Leute, so die tolérance nicht admittieren." Die Zahl der Atheisten sei gar nicht groß, wenn man die Leute nicht ohne Grund zu Atheisten mache; in der ganzen Kirchen- und Philosophiegeschichte seien kaum zwei rechte Atheisten zu finden; selbst Spinoza habe einen Gott gelehrt und ihn nur der Welt gleichgesetzt, wie die alten Stoiker. Praktische Atheisten gebe es freilich genug, unter den Lüstlingen, den Idioten, den „Oxen", um die man sich nicht zu bekümmern brauche. Aber die theoretischen Atheisten verbergen sich, und indem sie sich verbergen, sind sie still; darum sind sie keine Ruhestörer. „Sehe ich das systema eines Athei an, so scheint er turbaturus, weil er sich für nichts fürchtet; und wenn er nach seinen principiis lebet, so machet er Lärmen. Aber wer lebt nach seinen principiis? Lebt ihr nach eurem Catechismo? Nein, und also weil ihr nicht danach lebt, wollt ihr denn schließen, daß der Atheist nach seinem systemate lebt. Sein Systema ist wie unser Katechismus. Die Atheisten wollen unter Menschen leben, honores haben, etwas erwarten in der Welt, und leben also auch nach ihren passionibus." Gottlos sei nur, wer seinen Nächsten nicht liebt, wer Unruhen erregt usw.

Bei den Geistlichen sei die Gabe der Duldung nicht. Sie vertragen sich eher mit den Juden als mit andersgläubigen Christen, weil die Juden ihnen nichts nehmen. Es drehe sich bei ihnen alles um Mein und Dein. Wollte ein Fürst die Kirchengüter den Juden geben, dann würden die Geistlichen eine Revolte anzetteln. „Deswegen muß man denen Geistlichen auf die Finger sehen, sonst kommen wir dem Papst sehr nahe, wenigstens nach dem verjüngten Maßstabe. Auf Kanzeln lasse man moralia predigen und controversien anderswo traktieren." Der große

Kurfürst wird gelobt, weil er sogar Socinianer zugelassen habe. Um der Toleranz willen sollten die Geistlichen aus den Konsistorien entfernt werden. „Wo die Pfaffen das Regiment haben, siehet's allemal übel aus, weil sie den spiritum persecutionis haben.“ Nur die Katholiken werden (wie in Miltons Schrift über die Preßfreiheit) von der allgemeinen Toleranz ausgeschlossen; und die Quäker, wie überhaupt alle Fanatiker.

Fünfter Abschnitt

Die lachenden Zweifler

Bevor wir daran gehen, die religiöse und politische Geistesbefreiung geschichtlich zu verfolgen, die sich an die Entdeckung der Naturgesetze und der Menschenrechte knüpfte, bevor wir also die fortschrittliche Entwicklung der Aufklärung untersuchen, müssen wir den Einfluß einer Macht betrachten, die die Befreiung auf ganz anderem als auf logischem Wege förderte. Ich meine die köstliche Gabe des Lachens, über die wissenschaftlich zu reden leicht doppelt pedantisch herauskommt. Und doch gehört das helle Gelächter, das man auch Zweifel oder Skepsis zu nennen pflegt, wenn es heilig genannte Gegenstände betrifft, zu den gewaltigen Waffen, die die Renaissance zwar nicht erfunden, aber doch verbessert hatte. Dieser lachende Zweifel wurde im 18. Jahrhundert auch in England und Deutschland sieghaft, bis zu dem heiligen Lachen des Humors verfeinert; doch ausgegangen ist der lachende Zweifel vom Süden, von den romanischen Völkern. Bei den Italienern haben wir schon Proben kennen gelernt (Machiavelli, Bruno), wenn auch kaum — wie bald darauf bei den Franzosen — stärkste Persönlichkeiten das Gelächter des Zweifels zu ihrer Spezialwaffe ausbildeten. Etwas schrill tönt das Gelächter fast des einzigen Spaniers, der trotz eines Wesensunterschiedes zu dieser Gruppe gehört, des radikalen Skeptikers Sanchez.

Spanien hatte aus geographischen und geschichtlichen Zufallsgründen den Boden hergegeben, auf welchem die averroistische Aufklärung ins christliche Abendland gelangte; wie auf der Insel Sizilien, so lebten auch in Spanien die drei monotheistischen Konfessionen eng beisammen, traten zueinander oft in achtungsvollen Verkehr; und die Vergleichungsmöglichkeit war der Rechtgläubigkeit nicht förderlich. Nirgends freilich wütete später die Inquisition gegen jede Art von Unchristlichkeit so ungehemmt wie in Spanien; nach der gewöhnlichen Meinung ist denn auch dort die Ketzerei gründlicher ausgerottet worden als anderswo. Die Vermutung

lag nahe, daß dennoch die Hunderttausende von Arabern und Juden, die mit der Drohung des Scheiterhaufens der katholischen Kirche zugetrieben worden waren, keine wahrhaft gläubigen Katholiken wurden; daß sie entweder heimlich ihrer alten Religion anhingen oder, von ihrem alten Glauben abgefallen und dem neuen mit Haß oder mit Verachtung gegenüberstehend, gar nichts glaubten; oder doch nur so etwas wie eine konfessionslose Vernunftreligion. Es wäre natürlich töricht, aus der Ausnahmserscheinung des einen Spinoza Schlüsse ziehen zu wollen auf die Gesinnung aller spanischen (oder portugiesischen) Juden; was wir aber über diese Emigrantenfamilien wissen, die in den freien Niederlanden eine Zuflucht gefunden hatten, bestärkt uns nur in der Vermutung: der Inquisition entronnen, kehrten diese Juden zu den Bräuchen ihres Volkes zurück, die Gebildeten unter ihnen jedoch waren und blieben mancher Ketzerei geneigt.

Für Spanien selbst läßt sich die Vermutung nicht überall nachweisen, daß die Freidenkerei von der Inquisition nicht ganz unterdrückt worden sei. Wir müssen uns an wenige Funken halten, die das weiterschwelende unterirdische Feuer verraten.

Da ist zunächst der Umstand beachtenswert, daß es in Spanien schon oder noch im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts eine überaus große Zahl von Ketzern gab, die — ähnlich wie später die französischen Quietisten und die echten deutschen Pietisten — sich auf eine innere Vereinigung mit Gott beschränkten und irgendwelche äußerliche Kulthandlungen oder Sakramente nicht nötig zu haben glaubten. Ich gehe gar nicht auf die Frage ein, ob Loyola einmal zu diesen Schwärmern gehörte, ob ferner die Illuminaten, die unter Weishaupt in der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine recht große religiöse und politische Rolle spielten, geschichtlich mit jenen spanischen Alombrados zusammenhingen, ob endlich der Jesuitenorden, besonders durch Molina, mit dieser Schwärmerei ein gefährliches Spiel spielte; genug daran, daß eine solche Sekte oder eine solche Partei, die von der Kirche nichts wissen wollte, in dem Spanien der rücksichtslosesten Inquisition zu existieren nicht aufhörte.

Govean

Da lebte ferner schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf der Iberischen Halbinsel der gelehrte Jurist Antonio Govean, ein Portugiese aus einer berühmten Gelehrtenfamilie, der wenigstens von Calvin zu den Atheisten gerechnet wird. Joseph Scaliger behauptet zwar, daß Calvin sich geirrt habe; aber in diesem Falle wenigstens läßt der Rauch auf irgendein Feuer schließen. Govean (gest. 1565) war nicht nur ein ausgezeichneter Jurist, sondern machte auch lateinische Verse. (Ob auch französische, ist mir nicht bekannt; es wird nur von ihm erzählt, er habe

so gut französisch gesprochen, daß man ihn kaum für einen Spanier gehalten hätte.) Was Calvin ihm, wie den Spöttern Rabelais und Despériers, vorwirft, das ist unklar gefaßt: er habe mit ähnlicher Verruchtheit und Blindheit wie Agrippa, Villanuova und Dolet Gotteslästerungen ausgespien und zwischen Menschenseelen und Tierseelen nicht unterschieden; doch läßt eine Stelle vermuten, daß Calvin ihn eines frivolen Abfalls von der Reformation bezichtigen wollte. Uns ist ein lateinisches Epigramm erhalten, das mancherlei zu denken gibt. Govean hatte sich in einem Distichon über einen Parlamentsrat lustig gemacht, der während eines Gewitters in eine Zelle flüchtete, weil er glaubte, Gott wäre in keiner Zelle. Die Antwort des Rats war ebenso boshaft wie witzig:

Antoni Govean', tua haec Marrana propago
In coelo et cellis non putat esse Deum.

Das hübsche Wortspiel „in coelis" und „in cellis" ist in diesem Distichon nicht recht herausgekommen, weil der Verfasser offenbar nicht geschickt genug war, „coelis" in dem Rhythmus des Pentameters unterzubringen. Aber die Beschimpfung, Govean sei ein Marrane, also ein Sprößling von Juden oder Arabern, war um so deutlicher.

Sanchez

Uns kümmert vor allem der viel genannte, doch selten gelesene Sanchez, wieder ein Portugiese; auch er lehrte in Südfrankreich, auch er wurde „beschuldigt", der Sohn einer Jüdin zu sein, also ein Marrane.

Ein Beispiel, wie Philosophiegeschichte gleich jeder anderen Geschichte nachgeschrieben wird: nicht einmal der Titel von Sanchez' oftgenanntem Buche wird richtig wiedergegeben. Er heißt in der Originalausgabe von 1581 (Leiden): „Franciscus Sanchez Philosophus et Medicus Doctor — Quod nihil scitur." Nicht nur Überweg-Heinze, sondern sogar der alte Brucker geben den Titel falsch erweitert an.

Das Buch von genau 100 Quartseiten ist sehr lustig zu lesen, wenn man sich an einige Eigenheiten des Verfassers gewöhnt hat: er wiederholt eigentlich ohne jede Unterbrechung (das Buch hat kein Alinea) immer nur den einen Gedanken, den der Titel ausspricht, und ist von einer Lebhaftigkeit im Vortrage, die mir bei keinem lateinisch schreibenden Autor je vorgekommen ist, weder bei einem antiken noch bei einem mittelalterlichen. Man hört ihn disputieren und sieht ihn gestikulieren. Die Notiz der Panteniana, daß er ein Jude von Geburt gewesen sei, würde seinen Stil, der den Gegner zu überschreien scheint, vielleicht doch in zu moderner Weise erklären. Freilich, Naturwissenschaftler, Portugiese, noch jung und Jude: es geht der armen Metaphysik schlecht und der ruhigen Wissenschaftlichkeit.

Franciscus Sanchez oder Sanctius (geb. in Portugal wahrscheinlich 1552, gest. zu Toulouse 1632), studierte in Frankreich und Italien Medizin, lebte dann als Arzt in Toulouse und gab außer dem genannten skeptischen Buche nur einige kleine philosophische Abhandlungen, sonst nur medizinische Schriften heraus. Als die Abhandlung „Quod nihil scitur" erschien, war Sanchez noch sehr jung.*) Daß er sich damit gegen Aristoteles vorwagte (an vielen Stellen), war kein geringer Beweis seiner Tapferkeit; es war noch nicht zehn Jahre her, daß Petrus Ramus, der starke Bekämpfer des Aristoteles, in der Bartholomäusnacht ermordet worden war, von Aristotelikern, wie man erzählte; in Deutschland, in Heidelberg, war dem Antiaristoteliker Ramus nur das Halten von Vorlesungen über Logik untersagt worden.

In dem folgenden kurzen Auszuge aus Sanchez halte ich mich streng an des streitlustigen Skeptikers eigene Worte und will, um einen deutlichen Begriff von seiner Lebhaftigkeit zu geben, viele Sätze in der ursprünglichen Fassung bringen; eine gewisse künstlerische Formlosigkeit wird durch den gewählten Disputierton noch gesteigert.

„Je mehr einer aus dem Aristoteles aufzusagen weiß, für desto gelehrter gilt er." Wer an Aristoteles nicht glaubt, ist ein Gotteslästerer; wer widerspricht, ein Sophist. Sanchez will nur der natürlichen Vernunft folgen, sich nicht knechtisch auf Autoritäten verlassen.

Nicht einmal, daß ich nichts weiß, weiß ich. Es gibt nur Nominaldefinitionen. Das Wesen der Dinge können wir nicht erkennen. Wie dürfen wir einem Dinge, das wir nicht kennen, einen Namen geben? Wir dürfen nicht. Aber wir tun es. Jede Definition müßte, weitergeführt, zum Begriffe „Sein" führen; von diesem Begriffe aber wissen wir nicht, was er bedeute. Die Worte der Sprache haben keine Festigkeit,

*) Er soll 19 Jahre alt gewesen sein. Die einleitenden Sätze des Traktats würden den Schluß zulassen, Sanchez habe das Werkchen gar als zwölfjähriges Kind zuerst ausgearbeitet. Er sagt in der Widmung an seinen Freund a Castro: „Als ich jüngst diese Schrift zufällig zur Hand nahm, die ich vor sieben Jahren verfertigt hatte, um sie nach der bekannten Regel neun Jahre zu hüten, fand ich sie von Motten und Mäusen zernagt; hätte ich noch weitere zwei Jahre gewartet, so wäre sie am Ende eher für das Feuer als für das Licht geeignet gewesen; eine Frühgeburt also. Da aber auch Siebenmonatkinder lebensfähig sind, mag auch dies Buch nach sieben Jahren Wartezeit am Leben bleiben können, so unfertig es ist." Trotz der vielfach scholastischen Technik der Beweisführung wäre diese Angabe völlig unglaublich. Aber die Sache wird dadurch noch toller, daß die Widmung des Buches (von 1581) vom Januar 1576 datiert ist, Sanchez also damals erst sieben Jahre alt gewesen wäre. Die Schwierigkeiten oder Unmöglichkeiten dieser Annahmen werden beigelegt durch eine Vermutung, die Gerkrath in einer katholischen, aber sorgfältigen Untersuchung über Sanchez und seine Zeit (in einer Beilage) ausgesprochen hat. Hält man an dem Jahre 1632 als seinem Sterbejahre fest und nimmt an, er sei nicht 70 sondern 80 Jahre alt geworden, so muß er 1552 geboren worden sein und nicht, nach der Tradition, 1562. Alle diese Rechnungen sind ebenso unsicher wie unwichtig.

keine Sicherheit, keine Unwandelbarkeit. Ihre Bedeutung hängt vom Pöbel ab. In den Worten ist keine Ruhe. Und doch dreht sich alles um Worte.

So steht es auch um die Definition des Wissens; je mehr Worte, desto größer die Verwirrung. Definitio difficilior definito. Die ganze Logik, von Aristoteles bis zur Gegenwart, ist voll von leerem Gerede. Die Universalien der Wortrealisten sind den „Ideen" ähnlich. Bei den Disputationen der Dialektiker kommt nichts heraus. „An tu hoc scire vocas? Ego nescire." Die Dialektiker sind wie die Schwarzkünstler. Unnütz, lang, schwierig und nichtig ist die Weisheit der Syllogismen.

Die erste Ursache des Ganzen kennt niemand; man müßte aber sie oder alle Verkettung kennen, um irgend etwas vollkommen zu erkennen; man müßte alle Wissenschaften innehaben, um eine zu besitzen. Man weiß aber nicht einmal von den Individuen etwas und die species gar sind Einbildungen.

Durch Worte ist das Wesen der Dinge nicht zu erklären; denn die Worte werden unaufhörlich verdorben, verändert und gemischt. Es gibt keine richtige und reine Sprache; es gibt keine Gemeinschaft zwischen Worten und Sachen. Weder über Vergangenes noch über Künftiges läßt sich mit Sicherheit urteilen; und die vornehmsten Fragen sind am zweifelhaftesten. Gott weiß alles, weil er alles und in allem ist; aber zu Gott haben wir kein Verhältnis. (Nulla nobis cum Deo proportio.) Man sagt auch, daß kein Mensch nach einer Stunde derselbe sei, der er eine Stunde vorher war. So ist die Wissenschaft dem Labyrinthe zu vergleichen, aus dem man nicht mehr herausfindet; wir finden da den Tod. Das ist das Ende und der Lohn aller vergeblichen und eiteln Arbeit. Eine hundertköpfige lernäische Schlange, die niemand erlegen kann, ist die Wissenschaft. Die Sinne allein sind nicht trügerisch und die Sinne erkennen nicht. Der Verstand urteilt in Bildern. Das wäre erträglich, wenn wir von allen wissenswerten Dingen sinnliche Bilder hätten; wir haben sie aber nur von den Eigenschaften, nicht von dem Wesen der Dinge. Vieles wird teils von den Sinnen geboten, teils vom Verstande hinzugefügt. Die gewisseste Erkenntnis liefert der Sinn, die unsicherste der Verstand. Aber auch die Sinne täuschen (folgen einige alte skeptische Wendungen); und wenn die Sinne täuschen, so geht der Verstand im Irrtum noch weiter.

Welche Kette von Schlüssen, welcher Mischmasch, um zu beweisen, daß der Mensch ein Wesen sei. Der Beweis ist dunkler als die Frage Du sagst: dieses Wort bedeute das und das. Unsinn. Du weißt nicht, was „Wort" ist, nicht, was „das" ist, nicht, was „bedeuten" ist. Sokrates

hat gesagt, er wisse nur das eine, daß er nichts wisse. Als ehrlicher Mensch hätte er nicht einmal das mitteilen dürfen.

Aus dem Aristoteles ist keine Weisheit zu holen. Was nützt die ganze Mühe, die er auf die Syllogismen verwandt hat? Beim Schreiben machen wir keinen Gebrauch von ihnen; er selbst auch nicht. Die Beweisführung erzeugt nicht das Wissen, nicht den wissenschaftlichen Geist; der gleiche Verstand erzeugt das Wissen und empfängt die Ideen, von Beweisen wird er dazu nur angeregt. Überhaupt suchen nur die Dummen die ganze Wissenschaft bei Autoritäten. Wenn es ein Wissen gibt, so ist es frei und stammt aus einem freien Geiste. Lieber als barbarische Syllogismen bauen, soll einer ein Schuster werden oder sonst ein Handwerker. Wissen ist ein inneres Leben, eine Tätigkeit des Verstandes, nicht ein Zustand. Wissen ist ein Erinnern. Aber auch das sei wieder falsch; denn Tiere, Weiber, Kinder haben Erinnerung und wissen doch nichts.

Man sage, Wissen sei das Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen. Aber die Frage nach der Ursache ist noch schwieriger als die nach dem Ding. Jede Ursache hat wieder eine Ursache und so ins Unendliche. Du flüchtest zu Gott als der ersten Ursache? So entgehst du dem Unendlichen und flüchtest zu dem Unendlichen, Unbegrenzten, Unbegreiflichen, Unsagbaren, Unverständlichen.

Man sagt großartig: Wissen sei das vollkommene Erkennen einer Sache. Erkennen? Vollkommen? Wieder sind die Worte der Definition dunkler als die Frage. Alle Bedeutungen der Namen sind zweifelhaft. Wer soll entscheiden? Jeder hält sich selbst für sehr gelehrt, ich aber halte alle für Ignoranten. Alle Wissenschaft ist Erdichtung; denn alle Wissenschaft beruht auf Beweis, und dieser auf unbewiesenen Voraussetzungen; also bringt ein Beweis aus hypothetischen Voraussetzungen nur eine hypothetische Wissenschaft hervor, keine feste und sichere.

Dazu kommt die Teilung der wissenschaftlichen Arbeit. Jeder wählt sich ein besonderes Arbeitsfeld und niemand weiß etwas, weil alles miteinander zusammenhängt und eine unsagbare Verkettung vorhanden ist.

Die Seele ist nicht vollkommen genug, um etwas vollkommen zu erkennen; sie will alles nach ihrem Wesen umgestalten. Omni enti inditum est se conservare. Jeder beurteilt die anderen nach seiner eigenen Natur.

Also führt alles Studium zu nichts. Und am verderblichsten ist die Dialektik. Wer da am meisten schwatzt, gilt für gelehrt. Die Dialektik ist eine Circe, die ihre Liebhaber in Esel verwandelt. Sanchez will dereinst eine bessere Methode lehren. Aber es wird schwer sein; man speit den Irrtum, den man eingesogen hat, nicht leicht wieder aus. Er will lehren: der Verstand hat das Experiment nötig und das Experiment den Verstand.

Die Schrift ist freilich eine nützliche Erfindung gewesen; jeder Neuere ist seitdem wie ein Knabe auf den Schultern eines Riesen. Aber der Erkenntnis haben die Bücher doch nichts genützt. Darum ist die Geistesarbeit ein elendes Leben, eigentlich eine Art Tod. Sanchez wiederholt es: der Gelehrte wird am Ende melancholisch und geht jämmerlich zugrunde.

Wir ändern täglich unsere Meinung und sind im Alter eines Urteils nicht mehr fähig. Durch Leidenschaften und Vorurteile werden unsere Urteile beeinflußt.

Wer okkulte Eigenschaften zur Erklärung herbeizieht, enthüllt nur seine Unwissenheit; wer von etwas „okkult" sagt, sagt, er wisse es nicht. Die Berufung auf die Volksmeinung (vox populi vox Dei) ist töricht; das Volk irrt und die albernsten Meinungen sind schon gebilligt worden. Je älter ein Satz ist, desto sicherer wird er geglaubt. Nihil dictum quin dictum prius. „Die Lehre hat niemals eine größere Kraft als die, die sie vom Lehrer erhalten hat."

Sanchez spielt für gewöhnlich die Rolle eines frommen Zweiflers recht gut, wie unmittelbar nach ihm der allerdings durchaus verlogene Huet: alle Wissenschaften trügen, man hat zu glauben. Nur daß Huet bei dieser Bettelei sein Genügen findet, Sanchez jedoch in der Höhle des Löwen (die Schule von Toulouse war um ihrer Verfolgungssucht willen berüchtigt) zwar oft Rechtgläubigkeit heucheln zu müssen meint, aber durch seinen ganzen Ton doch verrät, daß ihm der Glaube nicht ein Asyl des Zweifels, sondern ein Gelächter ist. Für den katholischen Glauben sagt er das nicht ausdrücklich, wohl aber für den neben dem Kirchenglauben einhergehenden Volksglauben oder Aberglauben. Wenn wir es dem großen Skeptiker Bayle hoch anrechnen werden, daß er 1682 seine aufklärerischen Gedanken über die Ungefährlichkeit der Kometen herausgab, so müssen wir um so mehr Sanchez rühmen, der bereits 1577, nicht so modern wie Bayle, aber doch tapfer genug, ein Gedicht gegen die Kometenfurcht veröffentlichte. Was die Natur wirke, das tue sie für sich allein, nicht für den Menschen, am wenigsten zum Schaden des Menschen. Der Mensch ist in seinen Handlungen frei, die Natur ist unweigerlich an ihre Gesetze gebunden. Und da greife eins ins andere, das Erscheinen eines Kometen bedeute nichts für sich allein, sondern hänge mit allen Ursachen und Wirkungen des Weltalls zusammen. Sollte aber, gegen alle Vernunft, der Komet etwas bedeuten, so würden wir — der grundsätzliche Zweifel von Sanchez meldet sich wieder — niemals erfahren können, was er bedeute.

In einige Verlegenheit kommt Sanchez gegenüber dem Glauben an Dämonen und andere Geistererscheinungen; natürlich wird kurzerhand

zugestanden, was etwa davon in der Bibel berichtet wird. Darüber hinaus wahrt Sanchez seine Gedankenfreiheit. Er leugnet — unter unaufhörlichen Verbeugungen vor der Bibel — das Vorhandensein von Propheten, ja eigentlich die Möglichkeit einer Verbindung zwischen dem kleinen Menschengeiste und dem Geiste Gottes. Gäbe es aber Propheten, so wären sie nutzlos. Es gibt einen einzigen Dämon, das ist unser eigener Geist.

Dieses Rütteln an allen Autoritäten konnte offenbar der Schultheologie, also der Kirche, ebenso gefährlich werden wie der Schulphilosophie oder der Scholastik, gegen die sich die Angriffe des wilden Skeptikers in erster Linie richteten. Wie bei Montaigne und wie bei Bacon entwickelte sich da aus der alten schulgemäßen Skepsis ein neuer sprachkritischer Zweifel, und diese Sprachkritik machte nicht Halt vor den religiösen Begriffen. War die Definition schwerer zu fassen als der zu definierende Begriff, so war es aus mit der Sicherheit der aristotelischen Logik, auf der man die ganze christliche Theologie aufgebaut hatte; und waren, um überhaupt etwas wissen zu können, die Sachen nötiger als die Worte, Erfahrung nötiger als Bücherweisheit, dann mußte eben die gesamte Vorstellung von Gott und Natur gründlicher als bisher geprüft werden.

Gracian

Zu den unchristlichen spanischen Schriftstellern, wenn auch just nicht zu der Schule der Skeptiker, so doch zu den Spöttern gehört der berühmte Schriftsteller Balthasar Gracian (geb. gegen 1600, gest. 1658), dessen „Hand-Orakel der Weltklugheit“ durch die Empfehlung und Übersetzung Schopenhauers in Deutschland sehr bekannt geworden ist. Schopenhauer hatte sich verleiten lassen, das Buch des spanischen Jesuiten, das er, um die spanische Sprache zu erlernen, als alter Schüler übersetzt hatte, äußerst sorgfältig übrigens, zuerst sehr ruhmredig den deutschen Verlegern und dann den deutschen Lesern zu empfehlen. Die Dunkelheiten der Urschrift, die Schopenhauer besser als seine Vorgänger erhellt zu haben glaubt, laufen darauf hinaus, daß Gracian einer der schlimmsten Verkünstler der Sprache war, einer der verrufenen Gongoristen, deren ziervoller Schwulst ein ganzes Jahrhundert europäischer Dichtung verstimmt hat, leider auch oft die des Wundermanns Shakespeare. Das „Hand-Orakel“ vor Schopenhauer in Frankreich unter dem Titel „l'Homme de Cour“, in einer sehr verbreiteten Übersetzung von Amelot de la Houssaie, in Deutschland unter dem Titel „Kluger Hof- und Weltmann“ *) viel gelesen, ist

*) Auch lateinische Übersetzungen gab es unter dem Titel „Aulicus“. Die (zweite) deutsche Übersetzung, die von 1711 (aus dem Französischen von Selintes, hinter welchem Pseudonym sich der verschollene C. Weißbach verbirgt), ist dadurch bemerkenswert, daß sie als Empfehlung und Einleitung die erste deutsche Ankündigung bringt, die Christian

nicht ganz so sehr skeptisch, wie der dreibändige allegorische Roman „El Criticon", den ich leider nur aus einer verunglückten Übersetzung kenne; aber das Handorakel ist doch, wenn auch das Werk eines Jesuiten, ein völlig unchristliches Buch, ein Lehrbuch des Egoismus, des kleinen streberhaften Egoismus, hundert Jahre nach Machiavelli, hundert Jahre vor Larochefoucauld, Spaß und Religion beiseite. In dreihundert Lehrsätzen wird der junge Mann für ein Leben erzogen, das dem Christentum ganz entschieden widerspricht. Ob (Lehrsatz 96) das Gewissen des einzelnen zur Entscheidung über die Begriffe Gut und Böse aufgerufen wird, wage ich bei der Dunkelheit der Sprache nicht zu entscheiden; gewiß aber wird (Lehrsatz 100) angeraten, sich von allen Vorurteilen zu befreien, sich's jedoch nicht anmerken zu lassen. Als ob das Christentum gar nicht auf der Welt wäre. Mehr noch: als ob der Zögling des Gracian wie ohne jede Religion, so auch ohne den spanischen Ehrbegriff aufwachsen sollte; so wird (Lehrsatz 246) angeraten, nicht Satisfaktion zu geben, falls sie nicht ausdrücklich verlangt wird. Man kann sich vorstellen, welche Freude Schopenhauer, der Todfeind des Ehrbegriffs, an solchen und ähnlichen Diesseitigkeiten hatte. Es war aber doch nicht recht von ihm, daß er, der seine Übersetzung den Verlegern nicht genug anpreisen kann, den Schluß des Buches doch ein wenig gefälscht hat, schwerlich ganz unabsichtlich. Gracian beendet seine unchristlichen Klugheitsregeln mit dem ganz offensichtlich ironischen oder doch schablonenhaften Rate: sei fromm und tugendhaft. Schopenhauer macht daraus: „Mit Einem Wort, ein Heiliger sein, und damit ist alles auf einmal gesagt." Und weil in der Sprache Schopenhauers der „Heilige" etwas ganz besonderes bedeutet, woran der Jesuit Gracian bei „santo" gar nicht denken konnte, wird die Verdeutschung nur noch unechter.

Dafür, daß ich nicht allein das Buch Gracians für unchristlich halte, zwei kleine Hinweise aus der deutschen Übersetzungsliteratur. Im Jahre 1803 erschien „Gracians Mann von Welt", in einer freien Bearbeitung, aus dem Nachlasse von K. H. Heydenreich. Und dieser Heydenreich war unter allen Schülern von Kant der entschiedenste Atheist; er hätte das Buch nicht übersetzt, wenn er es nicht für mindestens unchristlich gehalten hätte.

Schopenhauer lobt diese Bearbeitung Heydenreichs ein ganz klein wenig als die beste vorhandene; um so wilder läßt er seinen Zorn aus an einer Übersetzung aus dem Jahre 1826, die unter dem Titel „Das

---

Thomasius 1687 an das schwarze Brett der Universität Leipzig angeschlagen hatte: eine Vorlesung über Balthasar Gracians „Oraculo manual y arte de prudencia". Thomasius scheint die Unzuverlässigkeit der Amelotschen Übersetzung nachgewiesen und die Maximen Gracians in ein System gebracht zu haben.

schwarze Buch oder Lehren der Lebensweisheit Gracians“ erschienen war. Schopenhauer läßt sich so weit hinab, die Moralität Gracians zu verteidigen; der Verfasser des „schwarzen Buches“ war aber offenbar der Meinung gewesen, ein Höllenbuch übersetzt zu haben.

Lobkowitz

Seltsam genug nimmt sich unter den spanischen Freidenkern ein Herr Caramuel von Lobkowitz aus; er wurde 1606 zu Madrid geboren und starb 1682. Er gehörte wohl dem alten böhmischen Adelsgeschlechte an, wie er denn auch nach Beendigung des Dreißigjährigen Krieges in Böhmen tätig war, offenbar im Sinne der Gegenreformation. Er gab viele Bücher heraus, die sich entweder mit mathematischen und astronomischen Fragen befaßten oder ganz rechtgläubig waren. In den Verdacht der Ketzerei geriet er nur durch seine Neigung zum Paradoxen. Auch verriet er ein bedenkliches Interesse an Ketzereien dadurch, daß er in einer Theologia dubia alle Einwürfe der Atheisten und Freidenker sammelte. Er durfte sich in Rom vor dem Papste Alexander VI. rechtfertigen; nach Beendigung der Verteidigungsrede soll der Papst bewundernd ausgerufen haben, noch niemals habe ein Mensch so gesprochen. Die Titel einiger Werke dieses Caramuel von Lobkowitz lassen einen Eigenbrödler als Verfasser vermuten; ich gestehe mit Beschämung, daß ich dem Reize, diese merkwürdig betitelten Bücher zu lesen, noch nicht nachgegeben habe.

Frankreich

In den gelehrten Streit, wie und wann die Gottlosigkeit des Zweifels nach Frankreich gelangt sei, mischen sich allerlei Vorurteile: nationale, religiöse und humanistische; wir wissen, daß im 13. Jahrhundert zu Paris bereits ein Kampf um die Aufklärung stattgefunden hatte, daß also die Frage müßig war, ob Franz I. durch seine Nachahmung italienischer Kultur zuerst den Zweifel begünstigte. Weder im 13. noch im 16. noch im 18. Jahrhundert ist von Frankreich eine der kühnen Neuerungen ausgegangen; im 13. Jahrhundert waren die Araber, im 16. die Italiener, im 18. die Engländer die freidenkerischen Lehrer der Franzosen. Bezeichnender ist es für den französischen Geist, daß die Aufklärung zu Paris jedesmal mehr Aufsehen machte als anderswo, daß die Partei schon durch besondere Namen sich schied und so leicht eine Sonderrepublik in der Gelehrtenrepublik bildete.

Der Ausdruck esprits forts reicht weit zurück.

Noch selbstzufriedener nannten sich die französischen Freidenker les galants hommes. *)

Vielleicht hängt es mit dieser Namengebung zusammen, daß die Pariser Atheisten gezählt werden konnten zu einer Zeit, da eine solche

*) In England hatten sich die Kirchenfeinde selbst „Freidenker“ genannt, stolz; in Deutschland wurden sie von den Gegnern „Freigeister“ genannt, verächtlich.

Statistik noch nicht üblich war; ich will auf die Nachrichten, daß es zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Paris 50000, in Frankreich 60000 Atheisten gegeben habe, ganz und gar kein Gewicht legen; doch aber auf den mitberichteten Umstand, der Wahlspruch dieser Leute sei gewesen: Geist und Körper vergehen. Es wurde also kurz an der Unsterblichkeit der Seele gezweifelt und an der Auferstehung. Nach der Schulweisheit jener Zeit kein theoretischer, sondern ein praktischer Atheismus. Wir erinnern uns, daß schon Petrarca die Franzosen beschuldigt hatte, just das Jenseits und die Auferstehung zu leugnen und das Jüngste Gericht für ein sinnloses Ammenlied zu erklären.

Postel

So recht ein Zweifler war vielleicht der tolle Postel noch nicht, eher ein verunglückter Religionsstifter. Ganz gewiß ein Wirrkopf, eher ein Ketzer als ein Atheist, aber doch wohl ein Unchrist. Der gelehrte Guillaume Postel (Postellus), der um das Jahr 1500 geboren, erst 1581 in einem Kloster starb, wahrscheinlich als ein Gefangener. Er war Dorfschulmeister gewesen, war dann als Kenner der orientalischen Sprachen von Franz I. in Konstantinopel verwandt worden, wurde Professor, trat in den Jesuitenorden ein, wurde wegen seiner Schriften ausgestoßen und eingekerkert, genoß in Venedig einiger Freiheit und scheint dort sich närrisch aufgeführt und närrische Dinge verkündet zu haben. Wie z. B. die Erlösung der Weiber durch einen weiblichen Heiland, seine Freundin, die Vergine Veneta. Er selbst gab sich für gestorben und wieder auferstanden aus, zu welchem Zwecke er sich seinen grauen Bart schwarz gefärbt haben soll. Er lehrte allerlei unchristliche Träumereien von der Wiederkunft aller Dinge und daß Christus die Weltseele sei. Das Schlimmste, das man ihm nacherzählte, war die Behauptung, eine gute Religion lasse sich nur durch eine Vereinigung der jüdischen, christlichen und türkischen herstellen; ich kann aus eigenem Wissen nicht entscheiden, ob dieses Paradoxon deistisch oder gar (wie man gemeint hat) im Sinne des Buches von den drei Betrügern zu verstehen war oder ob (wie Morhof annimmt) nur aus jüdischen und mohammedanischen Quellen Beiträge zur Erforschung der wahren christlichen Lehre geholt werden sollten. Pierre Bayle hält den gelehrten Postel einfach für einen Schwärmer; er bringt ihn in Zusammenhang mit der Sekte der Guillemette, die (im 13. Jahrhundert) als heiliger Geist in weiblicher Gestalt großen Zulauf hatte, im Leben als Heilige verehrt, aber 20 Jahre nach ihrem Tode als Zauberin verbrannt wurde; solche Ketzereien wie von ihr aus den Akten der Inquisition werden über Postel nicht berichtet: daß sie die Kardinäle fortjagen, Papst werden und neue Evangelien schreiben lassen wollte. Übrigens ist die ungeheuerliche Unzucht, die man nachher der Guillemette und ihrer Sekte vorwarf, durch

nichts bewiesen; es gehörte — wie wir oft gesehen haben — zu den festen Regeln der Rechtgläubigkeit, den Ketzern abenteuerliche Unsittlichkeit nachzusagen.

Despériers

Eine Ausnahmestellung, obgleich er ein entschiedener Zweifler ist, nimmt um seiner Tapferkeit oder Frechheit willen ein anderer Franzose ein, dessen Büchlein ich gern zum Auftakte wähle für eine Darstellung der unvergleichlichen Freidenkerei der Franzosen, deren Lustigkeit im Dienste der Geistesbefreiung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Die kleine Sammlung von Religionsgesprächen, die mindestens unchristlich, vielleicht wirklich atheistisch gemeint waren, erschien in Frankreich bereits 1538, zur Zeit, da der Protestantismus, von der Königin von Navarra beschützt, von Franz I. mitunter geduldet, rasche Fortschritte machte. Der Titel des tollen Schriftchens lautet: „Cymbalum Mundi en françois contenant quatre dialogues poétiques fort antiques joyeux et facetieux." Der lustige Verfasser nennt sich im Vorworte einen ungläubigen Thomas. Auf eine Ausdeutung von „Cymbalum Mundi" (wörtlich: die Weltschelle) werde ich mich nicht einlassen; es mag genügen, daß die Worte (bei Plinius) von einem Gelehrten gebraucht wurden, der seinen eigenen Ruhm ausposaunte, daß der Ausdruck Cymbalum in dem bekannten Satze von der tönenden Schelle (Kor. I., 13, 1. cymbalum tinniens) steht, daß er im 16. Jahrhundert die Klosterglocke bedeutete, daß der Verfasser eben einen packenden Titel gewählt hatte und ohne viel Pedanterei ungefähr seine Genossen im Unglauben zusammenrufen wollte. Ob Cymbalum den theologischen Leser zugleich an symbolum erinnern, der Wortschall an eine Wortschelle, lasse ich dahingestellt; den Spaßmachern aus dem Lande Rabelais' ist jeder Übermut zuzutrauen.

Der Verfasser des Cymbalum Mundi war Bonaventure Despériers, ein Dichter und Gelehrter am Hofe der Königin von Navarra, wohl gelitten als lustiger Rat- und Lautenschläger, vielleicht auch als Sekretär oder gar Korrektor ihrer eigenen Schriften. Die derben Schwänke, mit denen er sie und ihre Damen zu erheitern pflegte, wurden erst nach seinem Tode gesammelt und dann vermehrt herausgegeben unter dem Titel: „Nouvelles Récréations et Joyeux Devis." Diese heiteren Geschichten darf man nicht mit dem Decamerone des Boccaccio vergleichen; sie sind fast niemals künstlerisch abgerundete kleine Novellen, sie sind eher Tischgespräche, wie sie allerdings in der Lutherzeit nur an einem solchen Hofe möglich waren; eine freidenkerische Tendenz liegt nicht zugrunde, doch scheut der Erzähler nicht davor zurück, ehebrecherische oder verfressene Geistliche weidlich zu verhöhnen; in geschlechtlichen Dingen ist Despériers nicht so grotesk wie Rabelais, eigentlich nicht einmal so frivol wie seine

Königin, aber er folgt dem Geschmack seiner Zeit und redet von den verschiedenen Öffnungen des menschlichen Körpers so unbefangen wie von Knopflöchern, zum Entsetzen oder zur heimlichen Freude unserer prüden Zeitgenossen.

Despériers wurde um 1500 oder im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts geboren und starb 1544. Man erweist seinem Andenken einen schlechten Dienst, wenn man ihn nur als einen valet de chambre Margaretens einführt; das war ein kleiner Hoftitel, den er anerkannten schriftstellerischen Leistungen verdankte. Er hatte aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, bei einer Bibelübersetzung mitgewirkt und hatte sich durch französische Lieder und Epigramme einen Namen gemacht; er war als Dichter etwas geringer als Marot, doch er gehörte der gleichen Schule an: auch er wollte nur die Muttersprache gegen die lateinischen Pedanten siegreich wissen. In einem Gezänke, das für Marot schlimm ausgehen zu wollen schien, trat Despériers mit der Feder für Marot ein, gewiß auch, weil er dadurch die Königin zu gewinnen hoffte. Despériers stand bereits im Dienste der Königin, da er 1536 ein Pamphlet gegen die Wahrsager schrieb und 1537 (die erste Ausgabe, von der es nur ein einziges Exemplar geben soll, scheint um ein Jahr vorgedruckt zu sein) das berüchtigte Cymbalum Mundi herausgab. Das Parlement ging sofort gegen den Drucker vor, der Verfasser war durch die Gunst der Königin geschützt und fühlte sich so sicher, daß er in Lyon eine zweite Ausgabe ans Licht zu bringen wagte. Ob die Königin ihm das übelnahm, ob sie überhaupt genötigt wurde, sich von ihm wie von den anderen Freigeistern loszusagen, das ist nicht recht auszumachen. Despériers beschwor sie, ihn doch wieder in Gnaden aufzunehmen, als ihren Sekretär, ihren Koch, Stallknecht oder Kardinal; sie scheint ihn aber bis an sein Lebensende nur inoffiziell unterstützt zu haben, ohne ihn in seine Stellung zurückkehren lassen zu dürfen. Sie war nicht mächtig genug gegen eine Politik, die die Freigeister verfolgte. Marot flüchtete, Dolet wurde hingerichtet, Despériers hat wahrscheinlich seinem Leben selbst ein Ende gemacht. Ein Vermerk auf dem einzigen übriggebliebenen Exemplare der Erstausgabe besagt: „Der Verfasser war ein schlechter Mensch, ein Atheist, wie man aus diesem abscheulichen Buche erfahren kann. Wie das Leben, so das Ende; das wird bezeugt durch den Tod dieses Schurken, der des menschlichen Namens unwürdig war.“

Es gibt über das Cymbalum Mundi eine ganze kleine Literatur; bald wird der Vorwurf des Atheismus zurückgewiesen, bald wird jedes dunkle Wort allegorisch ausgedeutet, als ob wir es mit einer ungeschickt erzählten Fabel oder gar mit einem Schlüsselromane zu tun hätten.

Beide Bemühungen scheinen mir vergeblich. Das Cymbalum wendet sich mit solcher Keckheit zugleich gegen die Römische Kirche und gegen die Reformation, daß ein Zweifel nicht bestehen bleiben kann: der Verfasser lacht über alle positiven Religionen, nicht als ein Deist, sondern als ein Atheist, wie zwei Menschenalter später Bodin in seinem viel ernsteren Heptaplomeres. Das Blutbad der Bartholomäusnacht liegt zwischen beiden Schriften. Aber auch mit der Ausdeutung der Dialoge, wie sie versucht worden ist, ist es nichts. Für einige Zeilen scheint es zu stimmen, wenn man Mercurius für eine Allegorie Jesu Christi erklärt; dann aber paßt der Schlüssel wieder nicht; ähnlich steht es um die anderen Deutungen. Ich glaube, daß man nicht dem vollen Verständnisse, wohl aber dem Genusse des Cymbalum auf eine viel zwanglosere Art nahekommen kann. Despériers will sich über die Religion seines Landes lustig machen, über den alten Glauben sowohl als über den neuen; selbstverständlich will er dafür nicht den Feuertod erleiden — so viel wert ist ihm die ganze Sache nicht —, selbstverständlich soll seine Beschützerin, an deren Hof er zunächst bei der Abfassung denkt, keine Unannehmlichkeiten erfahren. Er hat gar nicht vor, irgendeinen Glauben mit schweren Gründen bekämpfen zu wollen. Das ist ja der Fluch der Reformatoren oder Ketzermacher, daß sie den Teufel mit Beelzebub austreiben, den alten Aberglauben mit dem neuen. Er, Despériers, will der Königin und ihrem Hofe nur leichte Ware bieten; wie man sonst Märchen erzählt, so trägt er einige formlose Dialoge vor. Das Muster: die Göttergespräche des Lukianos. Über solches Zeug haben die Griechen gelacht und sich nicht geärgert. Natürlich wird man beim Lesen seiner Gespräche an die neuen Götter denken, an die Religionsbücher des alten und des neuen Bundes, an allerlei Streitigkeiten zwischen der Hauptkirche und den Abtrünnigen. Tant pis! Er trägt keine gotteslästerliche Meinung vor; er hat höchstens den dolus eventualis — wie man heute sagen würde —: ich kann es nicht hindern, wenn man bei meinen harmlosen Späßen an diesen oder jenen Zweifel erinnert wird. Wer die vier Dialoge des Cymbalum so, zum Lachen vorbereitet, liest, der wird sich nicht einbilden, jede Anspielung pedantisch in irgendeine bestimmte Ketzerei oder Gotteslästerung übersetzen zu können, der wird aber den Zornausbruch aller Frommen begreifen; denn unter allen Deutungen ist die eine ganz gewiß, daß nämlich unter dem alten Buche, mit welchem Schindluder getrieben wird, die Bibel zu verstehen ist; und die Bibel war den Reformatoren noch heiliger als den Katholiken.

Mercurius, mag er nun der alte Götterbote sein oder sonst wer, kommt also nach Lyon, dem neuen Athen (Lyon war im 16. Jahrhundert

für Frankreich, was Leipzig im 18. für Deutschland, die Stadt des freien Buchhandels), um ein altes Buch neu binden zu lassen; es enthält alle Schicksalsprüche und die Taten Jupiters, aus der Zeit, da er selbst noch nicht war; es enthält außerdem eine Liste der Helden, die bestimmt sind, mit Gott ein ewiges Leben zu führen. Zwei Schelme entwenden dem Götterboten das auseinanderfallende Buch und stecken zum Ersatz irgendeine heidnische Mythologie in seinen Ranzen; sie hoffen, mit den Wahrsagungen ein gutes Geschäft zu machen.

Der zweite Dialog dreht sich nicht um eine Dummheit, sondern um einen lustigen Streich des Mercurius, der ja der Sohn eines Gottes, aber trotzdem ein Betrüger ist. Mercurius hat den Menschen einmal den Stein der Weisen gezeigt und ihnen zum Geschenke versprochen, den Stein der Wahrheit, den man recht gut auf die wahre Religion oder auf den echten von den drei Ringen beziehen kann. Er hat den Stein aber zu Pulver verrieben, und seitdem wühlen die Wahrheitsucher überall herum, um ein Atom des Steines zu finden. Sie sind sehr komisch in ihrem Eifer, in ihrer Überzeugung und in ihrem Zank; besonders die reformatorischen Theologen, von denen Luther und Bucer kenntlich gemacht werden. Mercurius gesteht seine Betrügerei offen ein. Was die Frommen für eine Wirkung der aufgefundenen Staubkörner halten, das ist überall nur eine Wirkung der lärmenden Lehren; er habe nur gemeine Staubkörnchen geschenkt und schöne Worte dazu, und das sind die neuen Lehrgebäude geblieben: Staub und schöne Worte.

Im dritten Dialoge hat Mercurius schon entdeckt, daß man sein Schicksalsbuch mit einem anderen vertauscht hat, in welchem die argen Liebesgeschichten seines Vaters erzählt werden. Der alte Esel! Entweder stand auch dieser Diebstahl in dem Buche, dann hätte sich der alte Herr vorsehen sollen; oder dieser wichtige Umstand war wieder einmal nicht verzeichnet, dann war das ganze Buch gefälscht.

Der vierte Dialog, ein Gespräch zwischen zwei Hunden, bietet der Deutung besondere Schwierigkeiten; wenn unter den beiden Hunden von einigen Auslegern die Religionsfanatiker Luther und Calvin verstanden werden können, von anderen (etwa mit besserem Rechte) die Libertiner Rabelais und Etienne Dolet, so ist doch offenbar eine Ähnlichkeit in der Zeichnung nicht vorhanden. Ich bescheide mich damit, daß Despériers in diesem letzten Gespräche mit absichtlicher Unklarheit die Evangelien und auch die Geheimnisse der christlichen Konfessionen verspottet hat, vielleicht sogar auch Ereignisse, die in den letzten Jahren den König gegen die Reformatoren aufgebracht hatten, daß es aber heute vergebliche Arbeit wäre, jeden Spaß verstehen zu wollen, den vor

vierhundert Jahren vielleicht nur die Königin von Navarra und einige Eingeweihte verstehen konnten. Auch Despériers sagte seine Meinung (wie Rabelais) nur jusqu'au bûcher exclusivement; es ist besser, daß einige alte Bücher für uns Rätsel enthalten, als daß Rabelais und Despériers lebendig verbrannt worden wären.

Die Zeitgenossen mochten sich auf die Deutung solcher Maskenscherze besser verstehen als wir fernen Enkel. Wir wissen nicht einmal, ob die Vermutungen, die man über die Unterredner im Cymbalum gewagt hat, gelehrte Schrullen waren oder Treffer. Daß die Anagramme Rhetulus und Cubercus sich auf Luther und Bucer beziehen, ist freilich äußerlich ganz klar, auch daß Drarig ein Anagramm von Girard ist; ob aber wirklich Girard nur soviel ist wie Gerhard (der Taufname des Erasmus), scheint mir aus inneren Gründen unsicher. Obgleich zum Reichstage von Augsburg über einen Maskenscherz berichtet wird, der angeblich in Gegenwart des Kaisers und seines königlichen Bruders Ferdinand stattfand und der doch an die Gassenbübereien des Cymbalum erinnert. Die Geschichte der Reformation als Narrenpantomime:

Eine Maske, durch einen Zettel auf dem Rücken als Reuchlin kenntlich gemacht, schleppt eine Anzahl gerader und krummer Hölzer herein und wirft sie in den Saal. Darauf erscheint ein Geistlicher, ein Zettel auf dem Rücken nennt ihn Erasmus, der sich die größte Mühe nimmt, die geraden und die krummen Hölzer in einige Ordnung zu bringen; er gerät in Zorn, da ihm das nicht gelingt. Nun erscheint Luther und will die Ordnung dadurch herstellen, daß er die krummen Scheiter anzündet; aber der ganze Haufe Holz gerät darüber in Brand, und Luther läuft davon. Der Kaiser kommt und versucht, das Feuer mit seinem Degen zu löschen; natürlich werden die Flammen durch das Umrühren der Hölzer nur noch heftiger, und der Kaiser wird in Wut versetzt. Nun findet sich aber auch der Papst ein; der erschrickt, denkt nach und weiß bald Hilfe; in einiger Entfernung stehen zwei Urnen, von denen die eine, wie die Aufschrift besagt, mit Wasser gefüllt ist, die andere mit Öl; der Papst schüttet das Öl ins Feuer und muß nun selbst davonlaufen.

Franz I. und Margarete

Für die Gefahren, unter deren immerwährender Drohung Despériers sein Cymbalum mundi schrieb und drucken ließ, erinnere ich noch einmal daran, was über die Schicksale der Reformation in Frankreich gesagt worden ist. Franz I. war ein etwas liebenswürdigerer Mensch, aber ein viel schwächerer Charakter als Heinrich VIII. von England; wenn er in ein hübsches Hoffräulein verliebt war, so machte er sie zu seiner Mätresse und brauchte dazu keine Kirchentrennung. Wohl gab es einen Augenblick, in welchem auch in Frankreich der Abfall von Rom bevorzustehen

schien; schließlich fand es aber Franz I. für geratener, den Papst zum Bundesgenossen zu behalten. Und mit seiner berühmten Zugehörigkeit zum neuen Geiste stand es so: daß er die Wissenschaften beschützte, solange er sich nicht anzustrengen brauchte, daß er ein Freund der modernen Dichter war, solange sie ihm mehr Vergnügen als Verlegenheiten bereiteten, daß er den Protestanten Vorschub leistete, wenn sie ihm Soldaten stellten oder sonst gegen seine Feinde verwendbar waren. Nichts war diesem Könige gleichgültiger als eine religiöse Überzeugung. Seine Schwester Margarete, die Königin von Navarra, durfte, ohne ihren katholischen Glauben zu verlassen, ihre protestantische Gesinnung fast offen bekennen, solange das dem Könige in seinen politischen Kram paßte; sie durfte ein unkatholisches Glaubensbekenntnis drucken lassen und konnte durch Jahre auf ihren Bruder rechnen, wenn sie gegen die Verfolgung reformierter Geistlicher auftrat; sie durfte in ihrem eigenen Lande den Protestanten eine Freistatt gewähren. Aber eigentlich war Margarete nur tapferer und zuverlässiger als Franz, nicht weniger indifferent in Glaubenssachen. Die Menschen ihrer nächsten Umgebung waren nicht Ketzer, sondern Freidenker; man nannte sie damals Libertiner. Marot, der begabteste Dichter ihres engeren Kreises, war ein Libertiner. Nun war just seit 1534 der wankelmütige Franz I. wieder einmal aus politischen Gründen zur Verfolgung der Ketzer übergegangen, hatte bald darauf nicht undeutlich die eigene Schwester gewarnt: er würde ein von Ketzerei angestecktes Glied sich vom Leibe abhauen lassen, er würde die eigenen Kinder opfern. Jetzt war die Einführung der Inquisition auf französischem Boden Wirklichkeit geworden; die Königin von Navarra wurde machtlos.

Libertiner

Glücklicherweise waren der Inquisition die feierlichen Ketzer, die Calvinisten und die Lutheraner, verhaßter als die lustigen Libertiner; für ihr unkatholisches Glaubensbekenntnis (Miroir d'une âme pécheresse) wurde Margarete von der Kanzel herab mit Ermordung bedroht; ihre kecken Erzählungen, in denen die Bettelmönche als Lumpen hingestellt wurden, durfte sie ungestraft veröffentlichen. Marot blieb ungekränkt, solange er übermütig die Heiligtümer der Kirche und des Staates verhöhnte. Sogar Rabelais verlor später die königliche Gunst nicht, weil er die kühnsten Blasphemien in Libertinagen und tolle Abenteuer einzuwickeln verstand. Und so durfte auch Despérier unbekümmert um die Inquisition seine zotenhaften Schnurren erzählen, wie er seine Lieder zur Laute sang; preisgeben mußte ihn Margarete erst, als er im Cymbalum Mundi, wenn auch in dunklen Anspielungen, Zweifel an den Dogmen vorgetragen hatte. Es ist ganz gut möglich, daß er sich einen

Degen in den Leib rannte, um dem Holzstoße zu entgehen. Henri Etienne meinte, es wäre ungewiß, ob Despériers sich in einem Fieberanfall oder in Verzweiflung umgebracht hätte; wir wissen darüber nicht mehr als dieser Gelehrte des 16. Jahrhunderts.

Als auf einen Zeugen für die Ansicht, daß Despériers kein Ketzer, sondern ein Freigeist oder Libertiner gewesen sei, kann ich mich auf Calvin berufen, der eine besondere Schrift gegen diese Schüler des Lukianos und des Epikuros geschrieben hat. Sie hätten ja mancherlei Torheit der Katholiken verspottet, wären aber wegen ihrer Zuchtlosigkeit nicht einmal wert, den Papisten zugezählt zu werden. Calvin unterscheidet da von den eigentlichen Atheisten und Leugnern der unsterblichen Seele (Servet, Dolet) die Verirrten, die zuerst der Reformation zuneigten und dann an jedem Glauben irre wurden. Calvin hatte sich wieder einmal von seiner blinden Wut blenden lassen; Servet wenigstens war ein richtiger Ketzer gewesen, ein ehrlicher Glaubensverbesserer; starke Geister, Libertiner waren Dolet, Despériers und Rabelais.

Ich habe für diese Männer aus dem Kreise der Königin von Navarra gern die Bezeichnung „Libertiner“ gewählt, weil sie gegen Mitte des 16. Jahrhunderts das gebräuchliche Schimpfwort war; „esprits forts“ nannten sich diese Freien erst in der Zeit Ludwig XIV.; und der stolze Name „free-thinkers“ kam ja erst zu Anfang des 18. Jahrhunderts auf. „Libertiner“ wurden die Menschen, die sich von den Dogmen und von den Bräuchen der Kirche losgelöst hatten, von ihren bigotten Gegnern genannt, und eine moralische Minderwertigkeit, geschlechtliche Lüsternheit wurde mitverstanden; noch hundert Jahre später hatte das Wort bei den Frommen diese verächtliche Bedeutung; in dem entscheidenden Gespräche zwischen Orgon und Cléante (Tartuffe, 1. Akt, 6. Szene, von 1667) wirft der Gläubige dem Aufklärer vor, seine Sprache schmecke nach libertinage, und Cléante antwortet: „C'est être libertin que d'avoir de bons yeux.“ Ich wüßte nicht ganz genau zu sagen, wann und wie der technische Ausdruck der Römer (libertinus = Freigelassener) im Französischen den Sinn von religiöser und sittlicher Ausgelassenheit erhielt; die meisten wortgeschichtlichen Forschungen achten leider immer noch mehr auf den Lautwandel als auf den Bedeutungswandel. Nur soviel mag vor einer näheren Untersuchung festgestellt werden, daß just zehn Jahre vor dem Erscheinen des Cymbalum von Holland aus eine verwegene Sekte sich ausbreitete, die von den rechtgläubigen Gegnern des Libertinismus beschuldigt wurde; diese ungefähr pantheistische Sekte lehrte (nach der Encyclopédie und dem Dictionnaire de Trévoux): ein einziger göttlicher Geist lebe in allen Geschöpfen, die Seele sei nicht unsterblich, die

Sünde sei ein Unding, Paradies und Hölle seien Erfindungen einer staatsklugen Theologie, es sei aber erlaubt und nützlich, sich einer bestehenden Staatsreligion anzupassen; ich kann es nicht beweisen, vermute aber, daß ein Zufallswort des Neuen Testaments zum Namen für diese Unchristen gemacht wurde, das Wort *λιβεϱτινοι*, das seltsamerweise im griechischen Texte der Apostelgeschichte (VI. 9) steht und den Erklärern viel Kopfzerbrechen gekostet hat. Ich kann es wiederum nicht beweisen, vermute aber vorläufig, daß die so genannte Sekte socinianisch war, weil sie sehr blasphemisch oder unklar über die Gottheit Christi dachte. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß die Libertiner (unter Coppin, Quentin und Pocquet) über Brabant auch nach Frankreich drangen und dort von der Königin von Navarra beschützt wurden. Wichtiger noch dürfte der Bedeutungswandel sein, der sich bald darauf in Genf vollzog, weil hier die Freigeister sich selbst Libertiner nannten. Es waren eingesessene Genfer Bürger, gut evangelisch, aber unzufrieden mit der geistlichen Tyrannei, die der verbohrte Calvin an der Spitze der aus Frankreich, aus Basel und aus Straßburg eingewanderten Protestanten auszuüben suchte. Im Erscheinungsjahre des Cymbalum siegten die Libertiner und Calvin nebst seinem Anhange wurde verbannt; doch schon drei Jahre später gewann seine Partei die Oberhand, Calvin wurde zurückberufen und begann die wilde Verfolgung freier Bekenntnisse und freier Lebensführung; die entsetzliche Hinrichtung Servets ist nur ein Glied in der Kette seines überzeugungstreuen und verbrecherischen Wirkens. Auch Servet wurde nur wegen antitrinitarischer (also nach späterer Bezeichnung socinianischer) Lehrmeinungen umgebracht.

In der Bedeutung von Unkirchlichkeit veraltete das Wort; die deutschen Puristen sagten dafür Wüstling, Lüstling, Ausschweifling. Campe schlug Lockerling vor; „wir verstehen nämlich darunter einen Menschen, der sich über die Grundsätze der Gotteslehre oder Religion und der Tugendlehre wegsetzt, also in seiner Denk- und Handlungsweise ungebunden (locker) zu sein sich erlaubet.“ Der frömmelnde Sinn wirkte also noch nach, vielleicht auch noch in dem Personenverzeichnisse zu Schillers Räubern, wo der Vermerk lautet: „Libertiner, nachher Banditen.“

Ein zweites Cymbalum

Nur um des gleichen, offenbar nachgeahmten Titels wegen sei an dieser Stelle vorgreifend auf ein anderes Buch hingewiesen, über welches ich allerdings nur nach fremden Angaben berichten kann, nämlich nach Reimanns Literaturangaben über die Geschichte des Atheismus. Ich habe mir das ungedruckte Buch bis zur Stunde nicht verschaffen können; es wäre mir bei der gegenwärtigen Unsicherheit der Post schwerlich von einer Bibliothek anvertraut worden, — wenn es existiert.

Das Buch ist sicherlich gottlos wie das Cymbalum mundi von 1537. Der unbekannte Verfasser nennt die Religionsstifter noch Betrüger, bleibt aber in der Hauptsache bei einer Anzweiflung des Daseins Gottes stehen. Die Handschrift, über die Reimann berichtet, stammt aus dem Jahre 1668 und hat ihren Titel von der ganz anderen Schrift des ungezogenen Despériers entlehnt. „Cymbalum mundi, hoc est doctrina solida de deo, spiritibus, mundo, religione, ac de bono et malo, superstitioni paganae et christianae opposita." Ein Vermerk der Handschrift, die angeblich nach den Papieren des italienischen Verfassers vermehrt und verbessert ist, behauptet, der erste Druck sei 1617 erschienen; eine gedruckte Ausgabe war jedoch nicht aufzufinden, und die Handschrift war mir eben nicht zugänglich. Ich übersetze also nur die Äußerungen Reimanns, lasse aber die einleitenden Worte fort, in denen der fromme Geschichtschreiber des Atheismus seinen Abscheu kräftig genug ausdrückt.

Jede Religion sei eine politische Erfindung, ihre Quelle und Wurzel die Herrschsucht; die nichtswürdigsten Menschen seien der König und der Priester. Moses habe nichts anderes angestrebt als die Herrschaft und seine Monarchie hinter dem Worte Theokratie verborgen. Christus sei ein ausgezeichneter Arzt und nebenbei ein Philosoph gewesen, habe die Juden nur von Vorurteilen befreien und ihnen also nichts anderes einschärfen wollen als Liebe zu Gott und dem Nächsten, doch dergestalt, daß er Gottesliebe in Nächstenliebe auflöste und zeigte, Religion könnte ohne den Gottesgedanken bestehen. Von den Aposteln und Schülern sei hernach diese Lehre falsch verstanden worden; man habe die figürlichen Reden wörtlich genommen und schlechthin, was für die Auffassungsgabe des Pöbels gesagt war. Die Kirchenväter und die Geistlichen haben dann alle Glaubens- und Lebenslehren zum Emporkommen einer neuen Hierarchie hergerichtet, haben aus jüdischen und heidnischen Lappen ein Flickwerk hergestellt, dem sie willkürlich den Namen der christlichen Religion beilegten. Die heiligen Schriftsteller verdienen gar keinen Glauben, weil sie Zeugen in eigener Sache waren und nichts weniger als inspiriert. Vielmehr müsse die Vernunft zur Richtschnur des Glaubens und des Lebens genommen werden, über Gott sei nichts zu bejahen und nichts zu verneinen; die ganze Frage sei zu den unbekannten Dingen zu rechnen. Hierin sündige der Atheist ebenso wie der Gottbegeisterte (Entheus), dieser aber schwerer, weil er den Gottesleugner mit feigen Mitteln bedränge. Ich werde vielfach an den Ton des flegelhaften deutschen Atheisten Knutsen erinnert, der wenige Jahre nach Abfassung des zweiten Cymbalum in Jena auftrat.

Französische Zweifler

Zurück zu der rätselvollen Zeit von Franz I. und seiner heiteren Schwester. Es gibt einen ernsten und einen lustigen Zweifel. Auch der ernste, ja tragische Zweifel ist dem französischen Geiste nicht fremd, worüber uns bald die große Persönlichkeit von Pierre Bayle belehren wird; hier soll ja zunächst nur von dem lachenden Zweifel die Rede sein, in dem sich während der Reformationskämpfe die beste französische Gesellschaft gefiel, bis hoch hinauf, bis hinauf zu der berühmten Schwester des Königs Franz I. Und begrifflich geht dieser heitere Zweifel vom harmlosen Spott über kirchliche Einrichtungen bis zu einem ausgesprochenen Atheismus. Wir werden es mit einigen erlauchten Namen zu tun haben, außer mit der Königin von Navarra mit Rabelais, La Boëtie und Montaigne; doch auch kleinere Talente dürfen nicht ganz übersehen werden: Dolet, Marot.

Für die ganze Gruppe der geistreichen Männer, die zu der Königin von Navarra und dann wieder zu Montaigne so oder so in Beziehung standen, ungefähr von dem Aufkommen der Reformation in Frankreich bis zur Bartholomäusnacht, für diese lachenden Dichter und Denker, die man als heimliche Protestanten oder als Freidenker betrachten kann, sicherer jedoch als kirchenfeindliche Zweifler betrachtet, für alle diese freien Seelen und unfreien Menschen ist es bezeichnend, daß der König, der religionslose Franz I., ein völliger Indifferentist war, sich nur aus politischen Gründen um religiöse Fragen kümmerte, aber, wie gesagt, seine Schwester, die tapfere und entschieden freidenkerische Königin von Navarra (geb. 1492, gest. 1549) im Guten wie im Bösen zwang, ihre Gefühle für die Neuerer oft zu verleugnen, ihre Freunde preiszugeben und sich in ihren Erzählungen mit wohlfeilen Bosheiten gegen die Geistlichkeit zu begnügen. Das frivole Bekenntnis zur katholischen Kirche, das den König Franz I. immer wieder zur Bekämpfung des Protestantismus verpflichtete, hat fünfzig Jahre später sein noch ernsteres Gegenstück in der Notlage von Heinrich IV., der, berühmt durch seine Tapferkeit und seine kirchenfeindliche Gesinnung, doch seine Überzeugung zum Opfer brachte, um in Paris einziehen zu können, der, immer des Abfalls verdächtig, um der erwünschten Absolution willen zu jeder Erniedrigung vor dem Papste bereit war, den Papst sogar bei der Eroberung von Ferrara entscheidend unterstützte. Auch auf katholischer Seite war der Machthunger stärker als das religiöse Bedürfnis, nicht nur in Italien, auch in Frankreich; wir lernen es nur nicht in der Schule, daß die Familie Lothringen, die der Guisen, ihr Vaterland in Brand steckte, Frankreich an den Rand des Verderbens brachte und die Schandtat der Bartholomäusnacht anzettelte, nicht um des Glaubens willen, sondern nur, um sich durch Vernichtung der Hugenotten den Weg zum Throne zu ebnen. Überall

war die Religion nur ein Vorwand; und den Politikern machte es gar nichts aus, für ihre Zwecke die Literatur zu unterdrücken.

Unter solchen Umständen kann es nicht überraschen, daß auch die stärksten Zweifler des französischen 16. Jahrhunderts nicht den Bekennermut fanden, der in Deutschland unter ganz anderen Verhältnissen einem Luther nachgesagt werden konnte; Luther war freilich mutiger als sein Altersgenosse Rabelais, aber sein Mut festigte sich erst an der Hoffnung, von den kleinen machtgierigen deutschen Fürsten unterstützt zu werden. Auch für Rabelais (geb. 1483, gest. 1553), den sprachgewaltigsten und gestaltungskräftigsten unter den dichterischen Zweiflern Frankreichs, ist es bezeichnend, daß er die ersten Teile seines „Gargantua“ unter dem Schutze von Franz I. herausgab und nach dessen Tode für die Fortsetzung die Protektion des Nachfolgers erwarb, mit recht unsauberen Mitteln. Niemals ist ein Zweifler ein besserer Lacher gewesen. Er lachte über alle Fakultäten, also auch über die der Pfaffen, dazu über die Gesetzwidrigkeiten der Großen. Bis zu seinem Ende blieb er persönlich unbehelligt, obgleich Sorbonne und Parlament sein Hauptwerk verdammten. Dessen Satire, die für uns mitunter unverständlich oder ungenießbar geworden ist, an manchen Stellen jedoch mit unversiegter Macht auf uns wirkt, verhüllte sich gern in Allegorien, die den Zeitgenossen wahrscheinlich keine Rätsel aufgaben. Offen Partei genommen für die „neue Meinung“ (den Protestantismus) wird nirgends; dafür endet das Buch mit einer ziemlich deutlichen Allegorie, deren gottloser Hohn weit über die vorsichtigen Befreiungsversuche der Reformatoren hinausgeht.

Rabelais

Clement Marot (geb. um 1485, gest. 1544) war keine solche Persönlichkeit wie Rabelais; wo der gewaltige Pfarrherr durch die Riesenhaftigkeit seiner Unanständigkeiten die leibhaftige Prüderie auf den Rücken wirft, da begnügt sich der Kammerdiener des Königs, der Leibdichter der Königin von Navarra mit zierlichen Schweinereien; beiden gemeinsam ist aber der Haß gegen die römische Klerisei, leider auch das Versteckspiel mit der eigenen Überzeugung, die sich auf eine Neigung zur Reformation nicht einschränkte. Marot muß sich einer Verwandtschaft mit Rabelais bewußt gewesen sein. Es gibt von ihm ein Epigramm an den Meister, das recht melancholisch ihr müßiges Treiben an den Höfen beklagt und eine tiefe Unzufriedenheit mit sich selbst ausdrückt. Gewiß lag der äußere Grund zu dieser Unzufriedenheit in dem Gefühle einer unwürdigen Stellung; er wußte, daß er der bedeutendste Dichter seiner Zeit war, und mußte dennoch an dem Hofe Margaretens und dann im Exil, am Hofe von Ferrara, seinen Herrinnen schmeicheln, wirklich wie ein Kammerdiener, seinem höfischen Titel gemäß. Nur um nicht ganz in

Marot

Ungnade zu fallen. Sein liederliches Privatleben wurde von den sehr aufgeklärten Damen freundlich geduldet, und mehr als ein häßlicher Prozeß, der gegen ihn angestrengt worden war, wurde niedergeschlagen; sogar damals (die Sache ist nicht aufgeklärt), als er in Genf beschuldigt wurde, die Ehefrau seines Wirtes genotzüchtigt oder verführt zu haben. Nur vor dem kirchlichen Vergehen der Freidenkerei mußte er sich hüten, das duldete weder der König noch am Ende seine Schwester. Und hier war der innere Grund der Melancholie des fröhlichen Dichters. Es muß ihn viel gekostet haben, in diesem Punkte zu heucheln. Und doch verstand er sich, um aus Italien nach Frankreich zurückkehren zu dürfen, zu dem de- und wehmütigen Versprechen, er werde künftighin in Wort und Schrift vorsichtiger sein. Bei den Lombarden habe er gelernt zu heucheln, ein Feigling zu sein, wenig zu reden, jede Silbe zu überlegen, womöglich gar nicht zu antworten und über Gott überhaupt nicht zu sprechen. Noch stärker wirkt auf uns die bloße Tatsache, daß Marot, der seine Hofstellung zumeist seinen gassenbübischen Reimereien verdankte, der gelegentlich nicht nur über den Papst, sondern auch über das Christentum spottete, der um seiner protestantischen Neigungen willen mehr als einmal verhaftet wurde, der aber auch Luther verleugnete (ehrlich, wie es scheint, weil ihm an keiner positiven Lehre etwas lag) — daß Marot, sage ich, kurz vor seinem Tode mehr als fünfzig Psalmen Davids in sein geliebtes Französisch übersetzte und dem Könige Franz I. widmete. Er selbst mag es gar nicht als einen Bruch mit seiner Überzeugung aufgefaßt haben, er übersetzte vielleicht da die Bibel, wie er ein andermal die Metamorphosen übersetzte. Auch wurde die Psalmenübersetzung für ketzerisch erklärt und er mußte abermals fliehen.

Marot ist in Frankreich nicht vergessen. Bayle hat ihn zum Kummer von Gottsched sehr hoch gestellt, und Lafontaine hat zugestanden, daß er sich an Marot gebildet habe. Sein Name ist sogar zu einem Beiwort der Literaturgeschichte geworden, da man in Frankreich von einem style marotique redet und darunter hauptsächlich eine Anlehnung an veraltende altfränkische Naivität versteht.

Dolet

Auch Etienne Dolet wurde eigentlich nicht um seines Atheismus willen verfolgt, den er gut zu verbergen wußte, sondern nur wieder um seiner protestantischen Neigungen willen. Es ist wohl ein leeres Gerücht, daß er ein natürlicher Sohn Franz I. gewesen sei; der König schützte ihn einmal vor dem Gericht, ließ aber zuletzt dennoch seine Verbrennung zu. Dolet (geb. 1509, gest. 1546) hatte in Italien studiert und machte sich in der Weise der italienischen Freidenker in übermütigen Schriften über die Kirche lustig; so wenig wie diese Italiener bekannte er sich in

seinem Herzen zu den Dogmen des Protestantismus; es schien nur nützlich, Freigeisterei hinter Anerkennung der Reformation zu verstecken. Hierher, in die Gruppe der französischen Zweifler, gehört er schon darum, weil er Drucker und Verleger von Rabelais und auch von Marot war.

Alle diese französischen Zweifler und Freidenker besitzen einen starken nationalen Zug, der sie auf den ersten Blick nicht nur von den glaubensinnigen deutschen Protestanten, sondern auch von den angriffslustigen Italienern unterscheidet. Ich möchte diesen nationalen Zug lieber gallische Heiterkeit nennen, als Pariser Frivolität. Durch die Jahrhunderte haben sich die Franzosen diese Heiterkeit bewahrt und uns zu Dank verpflichtet. Da steht aber als Vollender der Skepsis der Renaissance ein Mann da, in seiner überlegenen Weisheit so groß wie unser Goethe (freilich kein Dichter), in seiner Freiheitsliebe so unerreicht, in seinem Lachen so gütig, daß Frankreich nicht allein auf ihn Anspruch haben kann. Der erste moderne Europäer: Michel de Montaigne.

Montaigne

Wer die Entwicklung des französischen Geistes etwa von Montaigne und seinem behaglichen Zweifel bis zur Abschaffung Gottes durch die Revolution darstellen wollte, ohne einer bequemen, aber unrichtigen Schablone zu folgen, der müßte immer eingedenk sein, daß auch für Frankreich die Kirchenspaltung von großer Bedeutung war, daß aber die Reformation die Freigeisterei bald beschleunigte, bald hemmte, daß endlich die Auflehnung gegen den Staat in Frankreich mit der Auflehnung gegen die Kirche inniger verbunden war als in England und in Deutschland. Die Entwicklung war eben nicht gradlinig. Man kann im allgemeinen sagen: wenn man nur die durch Bildung oder Geburt höheren Kreise betrachtet, so war mehr Gottlosigkeit bei den Katholiken als bei den Reformierten, und dennoch lieferten die Reformierten die schärferen Waffen gegen die staatlichen und gegen die kirchlichen Einrichtungen. Die nach den Niederlanden geflüchteten Reformierten untergruben die Staatsreligion, aber viele von ihnen hielten an einem geläuterten Christentum fest; die meisten Männer jedoch, die geradezu den Umsturz des Königtums und der Kirche betrieben, waren Katholiken, abtrünnige Katholiken allerdings.

Wir haben uns gewöhnt, in Montaigne den ersten und den größten modernen Zweifler zu erblicken, weil er ein glänzender Schriftsteller war, ganz und gar untheologisch und in seinen besten Plaudereien heute noch lebendig. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß solche Lebenskünstler wie Montaigne immer sehr wenig für die Befreiung des Geistes geleistet haben; er wollte es zeitlebens weder mit dem Hofe, noch auch mit der herrschenden Kirche verderben und fügte sich dem Herkommen.

Montaigne und Erasmus

Er war für sich selbst ein noch feinerer und noch freierer Kopf, als vor ihm Erasmus gewesen war; aber er dachte ebensowenig daran wie Erasmus, seine Überzeugung auf Kosten seines Wohlbehagens zu vertreten, und eine Erlösung des Volkes aus der Gewalt der Pfaffen war dem Sprößling der reichen und neugeadelten Familie Montaigne ebenso gleichgültig wie dem als ein natürliches Kind zur Welt gekommenen Erasmus. Sie waren beide (es soll kein harter Vorwurf sein) egoistische, schönheitliebende, heidnische Humanisten. Das Volk war ihnen Pöbel; wir werden sehen, wie noch Voltaire sich vor der sozialen Forderung verschloß, die Aufklärung der Gesamtheit zukommen zu lassen. Wenn Montaigne uns etwas freier oder tapferer erscheint als Erasmus (soweit es nämlich die Reformation betrifft), so unterliegen wir einer optischen Täuschung; solange Erasmus lebte, waren die Kämpfe um die Anerkennung der Reformation noch nicht endgültig entschieden; als Montaigne seine Plaudereien niederschrieb, gab es bereits protestantische Staaten, und in Frankreich selbst war die Reformation eine politische Macht geworden. Montaigne war in seinem Herzen wahrscheinlich ebensogut ein Heide wie Erasmus und der ererbten katholischen Kirche gegenüber ebenso unaufrichtig. Seine Mutter stammte aus einer reichen spanischen Judenfamilie und war wahrscheinlich, wie ein Bruder und eine Schwester Montaignes, Protestantin; diese Dinge sind nicht ganz aufgeklärt, die Vermutung aber wäre kaum zu kühn, daß der Sohn eines katholischen geadelten Kaufmanns und einer protestantisch gewordenen Jüdin, die eine sehr energische Frau war, in seinem Glauben nicht feststand.

Wie für Erasmus, so waren auch für Montaigne die heidnischen Schriftsteller der Griechen und Römer die ersten Quellen der Bildung; freilich war Montaigne nicht ein Philologe wie Erasmus; aber Montaigne hatte Latein früher als Französisch wie eine lebendige Umgangsprache lernen müssen und beherrschte darum die Sprache der unchristlichen Philosophen und Dichter wie der beste Humanist. Erasmus trat als Philologe an die Bibel und an die Kirchenväter heran und wurde ihr gründlicher Kritiker; Montaigne wurde ein Meister des französischen Stils, blieb aber zeitlebens ein Verehrer der alten Heiden. Die berühmten Inschriften an der Holzdecke seiner Bibliothek, die in neuerer Zeit entziffert und herausgegeben worden sind, sind ohne Ausnahme lateinisch oder griechisch; eine Anzahl dieser 54 Inschriften sind allerdings der Bibel entnommen, aber alle diese Bibelsprüche (zumeist aus dem Prediger) sind pessimistisch oder skeptisch.

Montaigne studierte die Jurisprudenz und machte seinen Weg als Jurist, bis er weltmüde und des Treibens satt sich von allen Geschäften

zurückzog und ganz seiner Schriftstellerei lebte, die einzig und allein einer Erkenntnis durch Selbstbeobachtung dienen wollte.

la Boëtie

Die entscheidende Wendung in seinem Denken entstand durch seine Bekanntschaft und Freundschaft mit Stephan de la Boëtie; beide Freunde waren unter dem Einflusse des berühmten Kanzlers l'Hôpital tolerante Franzosen geworden. Beide waren als Räte des Parlaments von Bordeaux Kollegen. Beide standen in der religiös-politischen Frage, wie auch der Kanzler l'Hôpital, immer noch etwa auf dem Standpunkte, den Erasmus in der Zeit der ersten Kämpfe eingenommen hatte: eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern ist notwendig, aber das gewaltsame Vorgehen der Protestanten ist der Einheit gefährlich.

Nach dem Tode seines Freundes muß Montaigne sich sehr vereinsamt gefühlt haben; seine Treue war nicht ganz so groß wie seine Vorsicht, er gab einige Übersetzungen und Gedichte von la Boëtie heraus, nicht aber dessen bedeutende eigene Schriften. Den festen Charakter des Freundes besaß er nicht; er ging nach Paris, sicherlich um das Leben zu genießen und nebenbei am Hofe der Königin-Mutter Katharina von Medici sein Glück zu machen. Ein Friede zwischen der katholischen und der hugenottischen Partei schien nach den wirren Bürgerkriegen gesichert, und ein Vertreter der Toleranz durfte hoffen, als Staatsmann eine Rolle spielen zu können. Doch Montaigne war weder für das rastlose Handeln eines Politikers geboren, noch hatte er soldatische Eigenschaften; er mochte in Paris frühzeitig erkannt haben, wo die Hofpartei hinsteuerte; mehr als ein Jahr vor dem furchtbaren Morden der Bartholomäusnacht machte er sich aus dem Staube, kehrte in seine Heimat zurück, vergrub sich in seiner Bibliothek und wurde der beschauliche Büchermensch, den wir kennen und lieben. Im Jahre 1580 kam die erste, noch recht unvollständige Ausgabe seiner „Essays“ heraus. Er war nicht mehr jung und begann früh an einem Steinleiden zu kränkeln. Er legte sich für sein Leben eine behagliche Weltanschauung zurecht, in welcher mancherlei Philosophie Platz hatte, aber keinerlei Religion; ohne daß man ihn darum einen Heuchler nennen könnte, milderte er seine stoische Weisheit durch epikurische Lebensfreude; er verhielt sich zu den beiden Philosophien ungefähr so wie zu der Frage, ob man lästigen ärztlichen Vorschriften gehorchen müsse. „Ich hasse die Mittel, welche beschwerlicher sind als die Krankheit. Wollte ich mich, weil ich mit Steinschmerzen geplagt bin, auch des Vergnügens berauben, Austern zu essen, so erlitte ich zwei Übel statt eines. Die Krankheit zwickt auf einer Seite und die ärztliche Verordnung auf der anderen. Da wir nun einmal riskieren müssen, uns zu verrechnen, wollen wir es lieber mit den Vergnügen riskieren. (Puisqu'on est au hazard de

se mescompter, hazardons nous plustost à la suite du plaisir.)" Ebenso ist ihm die Stoa eine gelehrte Weisheit, die er weit höher einschätzt als die ärztliche Wissenschaft; für den Privatgebrauch aber hält er sich an die Lebensklugheit des Epikuros.

Man könnte es modern, romantisch, meinetwegen auch christlich nennen, daß Montaigne (als der erste) sich selbst beobachtete, wie keinem Griechen oder Römer sich selbst zu beobachten einfiel; er war jedoch eben darin so sehr ein Individualist, daß er eine Zugehörigkeit zu einem Haufen nicht nötig hatte; er gehörte keiner religiösen Gemeinschaft an, kaum einer nationalen. Der Himmel seines Landes schien ihm nicht der blauste zu sein. Zu Hause und auf seiner Reise verkehrte er mit gleicher Neugier mit Katholiken und Protestanten, auch wohl mit Juden. Es darf uns nicht verblüffen, daß der große Zweifler einmal eine Wallfahrt gelobte und sogar ausführte; er hatte ja auch gelegentlich widerliche Arzneien eingenommen, wenn ihm liebenswürdige Damen zugeredet hatten.

Noch einmal trat er in die Dienste des Gemeinwesens, als Bürgermeister von Bordeaux; das war in jenen unruhigen Zeiten kein stilles Amt. Die Führer der beiden Parteien versuchten die größeren Städte unter ihre Macht zu bringen, durch Waffengewalt oder durch Drohungen, die dann diplomatische Überredungen hießen. Montaigne spielte als angesehener Mann eine Vermittlerrolle und verdarb es weder mit den Katholiken noch mit den Hugenotten; er war Kammerherr von Heinrich III. und wurde nachher Kammerherr von Heinrich IV. Seine bürgermeisterlichen Pflichten erfüllte er ungefähr nach dem Grundsatze: „Ich tadle keine Obrigkeit, welche schläft, wenn nur diejenigen, die unter ihrer Aufsicht stehen, ebensogut schlafen wie sie. Die Gesetze schlafen auch." Als in der Stadt die Pest ausbrach, zog er sich auf sein Schloß zurück und legte bald darauf sein Amt nieder. Von da ab bis zu seinem Tode (von 1585 bis 1592) stand er außerhalb aller Kämpfe wie ein unbeteiligter Zuschauer, erkannte, daß die politischen Parteien einander die göttlichen Wahrheiten wie Spielbälle zuwarfen und daß die Religion mehr und mehr eine politische Angelegenheit wurde; doch seine Sympathie gehörte ganz und gar dem Könige Heinrich IV. Er starb, wie er gelebt hatte, äußerlich in den Formen des Katholizismus. Ein Bericht erzählt, er habe in seinem Sterbezimmer eine Messe lesen lassen und habe seinen Geist aufgegeben, als er bei der Wandlung den anstrengenden Versuch machte, sich zu erheben. Und dieser Mann, der an einer Höflichkeit gegen seine Kirche starb, war ein Heide, wie gesagt.

Das wäre einfach schon dadurch zu erweisen, daß ihm die wichtigste Aufgabe der Philosophen das Sterbenlernen dünkte; als ob nicht andert-

halb Jahrtausende seit der Stiftung des Christentums die Welt verändert hätten (oder weil die Menschen sich nicht verändern ließen) beschäftigte er sich mit dem alten Todesprediger Seneca, ohne Metaphysik, ohne Jenseitsgedanken. Die Landesreligion, die dem Durchschnittsmenschen ein ruhiges Sterben gewährt, schätzt er wie jede bestehende Einrichtung. Es scheint ihm unbescheiden, irgendein Bestehendes stürzen zu wollen. Que sçais-je? Man geht wohl nicht zu weit mit der Behauptung, Montaigne habe überhaupt kein religiöses Organ besessen. Er hatte keine religiösen Bedürfnisse. Die Parteien in Frankreich vergötterten alles, was auf ihrer Seite war; Montaigne gehörte zu keiner Partei und vergötterte nichts. Die Art, wie er lächelnd und in dieser Hinsicht der Tapfersten einer dem Tode entgegensieht, wie er den Selbstmord oder den Freitod als den schönsten Tod darstellt, ist ganz klassisch, ganz unchristlich. Er versteht die Streitigkeiten der religiösen Sekten ebensowenig wie die der philosophischen. Lust und auch Wollust ist für ihn der Tugend durchaus nicht entgegengesetzt. Goethe äußerte sich über diese Dinge oft christlicher als Montaigne.

„Que sçais-je?“

Darum ist auch sein berühmter Skeptizismus eigentlich heidnisch. Das Wort, das immer wie ein Wahlspruch angeführt wird, das Wort „Que sçais-je?“,*) bezieht sich fast nirgends auf religiöse Fragen, eigentlich immer auf Werturteile, auf Grundsätze des Handelns. Das Christentum erst hatte die unverschämte Legende in die Welt gesetzt, der kleine Mensch wäre der Endzweck und der Herr der Schöpfung. Montaigne lachte über diesen Ehrentitel, dem die Wirklichkeit widersprach, über dieses Dekret ohne Brief und Siegel. Seine Zweifel an der christlichen Religion spricht er gar nicht erst aus, einerlei, ob aus Vorsicht oder aus Gleichgültigkeit. Seine Verachtung gegen alle Theologisterei geht soweit, daß er sogar seine geliebten Klassiker schmäht, wenn sie über die Natur der Götter zu salbadern anfangen; dann kann er wohl zornig den Satz niederschreiben: „Die Philosophie ist nichts als eine sophistische Poesie.“

Montaigne litt nicht unter dem Mangel an Rechtschaffenheit, wie Nietzsche den Willen zur Systemmacherei genannt hat. Montaigne kann nur plaudern und hat mit dieser Begabung die Form erst geschaffen, die man nach seinem Vorgang die Form des Essays nennt. Noch einmal: wir haben an Montaignes Essays ebensoviel, vielleicht noch mehr, wie wenn wir uns an Goethes Gespräche, Briefe und Sprüche allein halten wollten; nur daß Goethe daneben auch noch der Dichter war. In der

*) „Was weiß ich?“ war wirklich der Wahlspruch Montaignes, eigentlich sein Wappen, die Schrift über dem Bilde einer Wage. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß seine Zweifelsucht sich in dem Wortlaute dieses Spruches doppelt verrät. Es ist eine Frage und nicht die dogmatische Behauptung „Ich weiß nichts“. Und er fragt nicht allgemein „Was weiß man?“, sondern ganz bescheiden und nur für seine Person: „Que sçais-je?“

Philosophiegeschichte spielt Montaigne nicht ganz die Rolle, die ihm gebührt; weil auch die besseren Geschichtschreiber der Philosophie zu sehr auf die Herkunft Montaignes von den griechischen Skeptikern achten und kein Ohr haben für die neue Weisheit, zu der sich der Zweifel unter der Herrschaft des Christentums erheben konnte. Die Skepsis des Altertums war logistisch, sophistisch gewesen, kehrte zu einer neuen Art von Dogmatismus zurück; die Skepsis Montaignes war ganz frei.

Das ist nun aber der wunde Punkt des ganzen Zeitalters. Die Lehre von der doppelten Wahrheit schien neue Kraft gewonnen zu haben. Die französischen Freidenker des 16. Jahrhunderts hatten zwei Wahrheiten zur Verfügung, eine unehrliche für das Ketzergericht, eine ehrliche für ihre getreuesten Schüler; ich weiß, daß man mehr Bildung verrät, wenn man anstatt „unehrlich" und „ehrlich" die alten Worte „exoterisch" und „esoterisch" gebraucht.

Unehrlich, exoterisch meinetwegen, gab sich Montaigne nicht nur für einen Christen aus, sondern sogar für einen guten Katholiken. Es gibt während der Zeit des Mittelalters sehr viele Fälle, in denen nicht mit Sicherheit, nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit darüber zu entscheiden ist, ob so ein Freigeist bei seinem Bekenntnisse zur Offenbarungsreligion geheuchelt habe oder nicht; die Macht der umgebenden Mehrheit und die Macht der Gewohnheit waren zu stark. Bei Montaigne kann die Entscheidung ohne jedes Bedenken gefällt werden; er hatte zu klar die Mächte der Umwelt und der Gewohnheit durchschaut und war sich als Psycholog bewußt, daß er der Landeskirche (die in Frankreich denn doch die katholische war) nur um seiner konservativen Neigungen willen anhing; als Denker war er ein Rebell, als Lebensphilosoph war ihm die Regel aller Regeln: sich den Sitten und Gebräuchen seines Landes zu fügen, und wenn sie noch so ungeheuerlich wären. Ihm gehörte der Katholizismus eben zu den Sitten und Gebräuchen Frankreichs. Es kann nur als tief versteckte Ironie aufgefaßt werden, wenn er, der den Glauben an Gott, an die Unsterblichkeit und an Vergeltung mit den schärfsten Waffen der Skepsis bekämpfte, daneben die Widervernünftigkeit der Offenbarungslehre für den besten Beweis ihrer Richtigkeit erklärt.

Ausschlaggebend für die Geschichte der Philosophie wie für die Geschichte der Geistesbefreiung ist nur sein ehrlicher, negativer, meinetwegen esoterischer Standpunkt. Die Meinung, etwas zu wissen, sei die Pest des menschlichen Geistes. Alle großen Denker seien Zweifler gewesen, Agnostiker; wenn sie dennoch nach positiven Ergebnissen strebten, so taten sie das um des geistigen Genusses willen wie Leute, die an der Jagd ihre Freude haben, ohne Freude an der Jagdbeute. Der Zweifel Mon-

taignes richtet sich sogar in erster Linie gegen alle Versuche, mit der menschlichen Vernunft göttliche Dinge zu erfassen. Tiefer als dreihundert Jahre später Feuerbach wendet er sich gegen den religiösen Anthropomorphismus, gegen die Erhöhung des Menschen zu einem göttlichen Wesen. Lieber eine Schlange, einen Hund, einen Stier anbeten, deren Natur wir nicht kennen, als einen Menschen, dessen Armseligkeit uns die Selbsterkenntnis verrät. Auch der Sittlichkeit, die ihn an der Religion mehr angeht als der Glaube, steht er als ein gründlicher Zweifler gegenüber; auch da ist er Relativist. Die Gewohnheit lenkt unsere sittlichen Werturteile wie unsere religiösen Begriffe; wir sind Christen wie wir Franzosen oder Deutsche sind. Über die Begriffe „gut" und „böse" denkt er anarchisch wie Spinoza; die Wirklichkeit ist neutral, die Urteile „gut" und „böse" formt der Mensch.

Will man schon aus Montaignes Selbstgesprächen, die niemals unfehlbare Lehren sein wollen, ein positives Bekenntnis herauslesen, so ist es wieder das, was uns als Goethes Weisheit geläufig ist. Zugehörigkeit, Liebe und Andacht zur Natur, deren Kinder, deren Teile wir sind. Nicht eine christelnde Naturreligion, wie die der ersten englischen Deisten und der schwächsten deutschen Aufklärer; nein, stille Unterwerfung unter die Natur, die alles erst gemacht hat, auch den Menschen und seine sogenannte Religion. „Wenn die Natur gleich allen anderen Dingen auch den Glauben, die Werturteile und die Meinungen der Menschen in die Grenzen der ihr eigenen Entwicklung bannt, wenn diese Gedanken ihren Kreislauf durchmachen, ihre Jahreszeiten, Geburt und Tod, wie eine Kohlpflanze — wie können wir ihnen da eine ewige zwingende Autorität beilegen?"

Charron

Sehr merkwürdig ist es, daß der begabteste und bekannteste Schüler Montaignes, der Priester Charron, der als Hofprediger mehr als ein rechtgläubiges theologisches Buch geschrieben hatte, in seinem skeptischen Buche, das uns hier allein angeht, zu den „exoterischen" Mätzchen Montaignes gar nicht seine Zuflucht nimmt. Es gab damals Geistliche genug, die, ihrer Heuchelei bewußt, zu gleicher Zeit aber geistig nicht stark genug, die Konsequenzen ihrer skeptischen Lehren ziehen zu können, den lieben Gott und die Kirche über der Welt thronen ließen und nur ganz nebenbei an allem, die Offenbarung nicht ausgeschlossen, zweifeln zu können behaupteten. Als Schriftsteller wie als Denker mit Montaigne nicht zu vergleichen. Zu diesen katholischen Geistlichen, die sogar des Atheismus beschuldigt wurden, gehört dieser Pierre Charron; im Jahre 1541 zu Paris geboren. Er war um seiner Rednertalente willen beim Hofe und bei vielen Bischöfen sehr geschätzt, ließ sich von seinem Klostergelübde entbinden und lebte als Weltgeistlicher im behaglichen Besitze vieler Pfründen.

Etwas vor dem Jahre 1600 schrieb er sein Hauptwerk „De la Sagesse“. Es erschien zum ersten Male 1601; nur zwei Jahre später starb er.

Der ihn mit äußerster Erbitterung des Atheismus beschuldigt, ist der Jesuit Garasse, besonders in seiner „Somme Théologique“. „Ich habe den viehischen dummen oder melancholischen Atheismus für eine hohle Stimmung erklärt, die die Lehren des Diogenes auf die christliche Religion anwendet; durch diese Stimmung wird der Geist an eine kraftlose und verlumpte Melancholie gewöhnt und geneigt, sich mit einer düsteren, lächerlichen und pedantischen Feierlichkeit lustig zu machen. Die Leser von Charrons Werken von der „Weisheit“ und von den „Drei Wahrheiten“ werden mich gut verstehen ... In unseren Tagen hat der Teufel, der Affe der Werke Gottes, der Verursacher des Atheismus, zwei weltliche Geister, scheinbar Christen, in Wirklichkeit Atheisten, aufgehetzt, in Nachahmung Salomons über die Weisheit zu schreiben; der eine war ein Mailänder (Cardanus ist gemeint) und schrieb lateinisch, der andere ein Pariser, der sein Buch in der Muttersprache verfaßte. Beide gleich verderblich und große Feinde Jesu Christi und der anständigen Sitten. Beide pflichtvergessenen Menschen haben mit einem Worte zu zeigen versucht, die wahre Weisheit bestehe in der Verachtung der Religion und der guten Sitten.“ Charron sei gerade um seiner scheinbaren Ehrbarkeit willen noch gefährlicher als Vanini; schon die Behauptung, die Gottesleugnung beweise eine starke und kühne Seele, sei verwerflich, denn Gottlosigkeit sei eine tierische Feigheit. Der Jesuit denunziert auch, wie er denn den guten Charron überhaupt der Inquisition empfiehlt, den vorgedruckten Kupferstich, der in (für unseren Geschmack) fürchterlichen Allegorien allzu deutlich die Skepsis als Weisheit darstellt. Bayle nimmt sich Charrons an, der seine Rechtgläubigkeit oft genug versichert hat, schreibt sehr fein über die Frage, ob man die Gottesleugner zu den sogenannten starken Geistern rechnen dürfe; der Sprachgebrauch hat ja inzwischen für Charron entschieden und ist in den letzten Jahrzehnten sogar wieder veraltet. Es ist fast überflüssig, hinzuzufügen, daß Gottsched einige Ironien Bayles falsch verstanden oder absichtlich verwässert hat.

Es handelt sich bei Charron hauptsächlich um das erste Buch seines Werkes über die Weisheit, abgesehen von der theologischen Schrift, die Garasse angeführt hat. Charron ist in seinem Hauptwerke scheinbar systematischer und nicht nur darum kraftloser als sein Freund und Lehrer Montaigne; in der Sache selbst, in der skeptischen Metaphysik und in der Psychologie folgt er den Spuren seines Meisters, redet von Vernunft und Erfahrung als den beiden einzigen Wegen zur Wahrheit und ist von einem naturalistischen Pantheisten kaum zu unterscheiden. Die Be-

griffe Gott, Natur und Vernunft sind ihm nahezu gleichbedeutend, und einmal setzt er neben diese drei Begriffe ahnungsvoll das Ich oder das Selbst. Er erkennt den häufigen Gegensatz zwischen den Vorschriften der Vernunft und den Gesetzen des Landes; geistloser als Montaigne verlangt er Unterwerfung unter die Landesgesetze, denken und fühlen mag man frei. In dieser Weise unterscheidet er, vielleicht weniger sophistisch als gedankenarm, zwischen Wissen und Weisheit; das Wissen hilft zu nichts, wir verstehen weder die Natur noch insbesondere den Menschen, der das verstellteste, versteckteste und geschminkteste unter allen Geschöpfen ist, wir wissen nichts und werden niemals etwas wissen; Weisheit aber, Lebensweisheit, können wir erringen und mit ihrer Hilfe einen Kompromiß schließen mit der Offenbarung, mit der Kirche wie mit allen Landesgesetzen und -gebräuchen. Der Skeptizismus Charrons, des katholischen Predigers, unterscheidet sich eigentlich nicht sehr von dem Skeptizismus des unkirchlich lachenden Weltmanns Montaigne. Beide rühren nicht an die Kirche, denn sie sind beide nicht handelnde Männer; sie leben und sterben im Dienste der Gedankenfreiheit, aber sie denken nicht daran, Gedankenfreiheit auch für das Volk zu fordern, das könnte zu Unruhen führen, die sie fürchten. Auch sehen sie kein Ziel einer so freien Geistesbewegung; denn die Wahrheit ist ein unerreichbares Ideal. Letzten Endes sind auch Vernunft und Erfahrung trügerisch, erst recht die sogenannte Übereinstimmung aller Zeiten und Völker. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele sei falsch. Alle positiven Religionen seien unerträglich für den gesunden Menschenverstand. Beide haben gewußt, daß die Zugehörigkeit zu einer positiven Religion vom Zufall der Geburt, der Erziehung und der Gewohnheit abhängt; nicht erst Voltaire hat gesagt (in „Zaïre“): am Ganges wäre ich eine Heidin, eine Christin in Paris, hier eine Anhängerin von Mohammed.

Auf die Halbgebildeten der Zeit wirkte Charrons Buch von der Weisheit beinahe noch stärker als die so viel wertvolleren Essays von Montaigne; „le livre de la Sagesse“ wurde seit 1601 immer wieder neu aufgelegt und nach einem Versuche (von 1604), es im Sinne der Kirche zu verstümmeln, in seiner ursprünglichen Form. Sehr geschätzte Handbücher der Philosophiegeschichte reden nach Charon gern von dem „Zweifler“ Pierre Daniel Huet (1630—1721); sie lassen sich von einer aufgeklebten Etikette täuschen. Der Zweifel Huets ist der kirchlich approbierte Zweifel, der zum Glauben führt; Huet macht Ernst aus einem Wege, der bei Descartes nur eine Flucht war.

Huet

Doch auch einen handelnden Menschen großen Stils gab es zu der Zeit, da die konservativen Zweifler Montaigne und Charron ihre Fackeln

hinter der Kirche anzündeten. Einen Mann, der aus dem religiösen Skeptizismus die wichtigste Schlußfolgerung zog, der ein Staatsmann war und es als Staatsmann wagte, in Frankreich für Gedankenfreiheit und kirchliche Duldung zu kämpfen, in dem Frankreich, das im Hasse der Parteien der Bartholomäusnacht entgegenstürzte. Ich meine natürlich den Kanzler l'Hôpital, der mit seinem ganzen Leben und Schaffen der Geschichte im engeren Sinne angehört, der politischen Geschichte seines Landes, der aber auch eine ganze Reihe (sie sind in fünf Bänden gesammelt worden) Schriften hinterlassen hat: lateinische Gedichte, politische Reden, Abhandlungen und Lebenserinnerungen. Er lebte 1504—1573.

Gegenreformation

Für das freie Denken war nicht einmal das Mittelalter so gefährlich wie die hundert Jahre vom Tridentinischen Konzil bis zum Westfälischen Frieden. Zum ersten Male hatte eine Ketzerei über die römische Kirche den Sieg davongetragen; weit über die gegenwärtige Grenze des Protestantismus hinaus waren die Völker und die Fürsten vom Katholizismus abgefallen. Ich fasse schon mehrfach Gesagtes noch einmal zusammen. Der römische Stuhl sammelte, von den Habsburgern und den deutschen Bischöfen unterstützt, seine ganze, immer noch ungeheure Kraft zur rücksichtslosen Vernichtung der Ketzer, die er sich hatte über den Kopf wachsen lassen. Die blutige Gegenreformation begann. Der neu errichtete Jesuitenorden wurde in den Dienst des grauenhaftesten aller Religionskriege gestellt; der Dreißigjährige Krieg war nur der letzte und wütendste Teil des Kampfes. Das Tridentinische Konzil war unter dem Programm zusammengerufen worden, das Schisma der Kirche durch Nachgiebigkeit von beiden Seiten, auch durch katholische Reformen zu beseitigen; was aber dabei herauskam, das war eine staatskluge, unnachgiebige und unversöhnliche Steigerung der monarchischen Gewalt des Papstes. Die Gegenreformation durfte sich auf die Beschlüsse dieses angeblichen Reformkonzils berufen und schritt über zahllose Leichen in die Blutarbeit, die die Alleinherrschaft des Katholizismus wieder herstellen sollte. Man weiß, daß das Ziel in Frankreich, in Polen, in Böhmen, in Ungarn, in vielen deutschen Gegenden und österreichischen Provinzen fast völlig erreicht wurde, daß der Protestantismus in Spanien und in Italien bis auf die jüngste Zeit ausgerottet blieb, daß endlich der Ausgang des Dreißigjährigen Krieges einen Scheinfrieden zwischen den drei Sekten herstellte. Die politische Gegnerschaft zwischen dem Deutschen Kaiser und dem Könige von Frankreich war mächtiger gewesen als der von Jesuiten und von Pastoren geschürte religiöse Fanatismus. In Frankreich selbst war es trotz des entsetzlichen Blutbades der Bartholomäus-

nacht nicht gelungen, die dortigen Protestanten zu vertilgen; sie bildeten nicht mehr einen Staat im Staate, blieben aber immerhin eine Partei, deren geistige Tätigkeit für die Entwicklung von Kunst und Denken eine entscheidende Bedeutung gewann.

Wäre das Deutsche Reich schon damals wie heute unter protestantischer Führung geeinigt gewesen oder wäre es gar wie England zu einer gleichförmigen protestantischen Macht geworden (etwa unter Gustav Adolf), dann wären wir leichter zu verführen, in dem hundertjährigen Kampfe zwischen Reformation und Gegenreformation den Gegensatz zweier Weltanschauungen zu erblicken: auf der einen Seite den Katholizismus, der die Weltherrschaft des Papstes und nur darum die Unterdrückung des freien Denkens anstrebte, auf der anderen Seite den Protestantismus, der die Unabhängigkeit der Fürsten und nur darum und wider Willen etwa die freie Forschung unterstützte. Damals aber waren die Dynastien von Frankreich und Deutschland gleicherweise katholisch, und so durchkreuzte der politische Gegensatz zwischen der allerchristlichsten und der apostolischen Majestät (so durfte sich der Deutsche Kaiser nennen, wenn er nebenbei König von Ungarn war), alle Pläne der religiösen Herrschsucht. Wie das zu kommen pflegt, opferte sich nur das Volk für religiöse Ideale oder Schlagworte, während die Großen den Kampf hier für die Reaktion, dort für die Glaubensfreiheit aus eigennützigen Beweggründen führten. Auf deutscher Seite waren die wildesten Förderer der Gegenreformation vielleicht noch am meisten von ihrem Rechte überzeugt, während die milderen Kaiser — von Karl V. bis Rudolf II. — zugleich schlechtere Politiker und schwächere Charaktere waren; auf französischer Seite spielte religiöse Überzeugung fast gar keine Rolle und europäische Politik, Hauspolitik, Hofpolitik machte die Massenmorde nur noch unentschuldbarer. In der Bartholomäusnacht und in den folgenden Tagen wurden über dreißigtausend Hugenotten hingeschlachtet für die katholische Gegenreformation, aber auf den Wink eines ungläubigen Hofes; den Opfern der Guillotine, die für eine von ganz Europa eingekreiste freiheitliche Revolution fielen, stehen diese und unzählige andere Opfer gegenüber, die von der Gegenreformation verlangt und von frivolen Politikern bewilligt wurden. Eine offiziöse Geschichtschreibung — es gibt eine, die allen Höfen gegenüber allgemein gefällig ist — hat sich mit dem Nachweise abgequält, daß die Bartholomäusnacht nicht von langer Hand vorbereitet gewesen, daß sie ein zufälliger Ausbruch gewesen sei; betrachten wir sie aber im Zusammenhange mit allen anderen Unmenschlichkeiten, die die Gegenreformation hundert Jahre lang überall in Frankreich und in Deutschland, in Böhmen und Ungarn, in den österreichischen Alpenländern und

in Polen verübte, dann werden wir an dem einheitlichen System nicht zweifeln, das den Ausrottungsversuchen da und dort zugrunde lag.

l'Hôpital

Von den Politikern dieser Zeit, die den religiösen Fanatismus skrupellos für die Ziele ihrer Fürsten, gelegentlich auch für ihre eigenen Ziele gebrauchten, hebt sich der Mann ab, l'Hôpital, der von einer Geschichte des freien Denkens nicht mit Stillschweigen übergangen werden darf, dem von seinen Feinden Atheismus und jede Art Ketzerei vorgeworfen worden ist, der aber viel zu indifferent war, um ein Ketzer zu werden, und viel zu viel ein Mensch der irdischen Welt, um ein Märtyrer werden zu wollen. Die Indifferentisten, die vom Tridentinum bis auf unsere Tage die Formel für eine christliche Union suchen, mußten mehr oder weniger den Glauben dieser Formel heucheln; unser Politiker aus der Zeit der Gegenreformation heuchelte nicht, wollte nur, daß Katholiken und Hugenotten einander nicht totschlügen.

Sein Vater war ein Anhänger des Connétable von Bourbon. Vater und Sohn wurden in die Schicksale des Connétable hineingezogen. So geschah es, daß der junge Michel, mehr als einmal auf der Flucht, seine Studien in Italien vollendete und dort, nachdem sein Vater durch den plötzlichen Tod des Connétable verarmt war, auch als Jurist zu wirken begann. Schließlich aber ließ er sich, etwa dreißig Jahre alt, in Paris als Rechtsanwalt nieder; auch sein Vater gelangte wieder in den Besitz einigen Vermögens. Michel heiratete und kaufte, wie es in Frankreich üblich war, das Amt eines Parlamentsrats; als Kanzler zählte er es zu seinen Aufgaben, auch solche tief eingewurzelte Mißbräuche abzuschaffen. Durch einige juristische und schöngeistige Schriften machte er zuerst auf sich aufmerksam. Auch den damaligen Kanzler Olivier, den Freund der Königin von Navarra. Der konnte aber den jungen l'Hôpital nicht fördern, solange Franz I. lebte, der die alten Beziehungen zum Connétable nicht vergessen hatte. Doch gleich nach des Königs Tode wurde der Parlamentsrat de l'Hôpital zum Vertreter Frankreichs bei dem Konzile ernannt, das vor bald zwei Jahren in Trient zusammengetreten war. Hätten Papst und Kaiser auf diesem Konzile ehrlich eine Versöhnung der Konfessionen herstellen wollen, so hätten sie dabei, soweit sein Hof mit dem Frieden einverstanden gewesen wäre, an l'Hôpital einen vortrefflichen Mitarbeiter gefunden.

Vielleicht war er aber nicht unabhängig oder nicht hart genug, um seiner schwierigen Aufgabe auf dem Konzile zu genügen. Der Kurie war es nur darum zu tun, unbekümmert um die ungleichen Forderungen des Kaisers und des französischen Königs, die Entscheidung mit immer neuen Ausreden so lange hinauszuschieben, das Konzil zu verlegen und zu

vertagen, bis sie einer gehorsamen Mehrheit sicher war. L'Hôpital war im August 1547 nach Italien gereist und blieb dort sechzehn Monate. Zur Untätigkeit verurteilt, langweilte er sich und machte, der Vertreter Frankreichs auf dem Konzile, das die Weltlage bestimmen sollte, lateinische Verse. Er wurde abberufen, ohne daß er einen Einfluß hätte üben können. Wir werden sehen, wie er als Kanzler fünfzehn Jahre später die Beschlüsse des Konzils behandelte.

Schon nach vier Monaten hatte l'Hôpital um seine Rückberufung gebeten. Der Kanzler Olivier fiel in Ungnade und sein Schützling verlor die Aussicht, in eine leitende Stellung zu gelangen. Er muß aber recht welterfahren und weltklug gewesen sein — unbeschadet seiner Überzeugungstreue —, denn er gewann bald zwei neue und höchst einflußreiche Gönner: Margarete von Valois und den vielfach begabten, durch seinen Machthunger so verhängnisvollen Kardinal von Lothringen. L'Hôpital wurde (1554) so ungefähr Finanzminister. Er entsprach als solcher durchaus nicht dem Bilde, das unsere Zeit sich gern von den Beamten eines Rechtsstaates macht. Er fügte sich den verschwenderischen Ansprüchen des Königs und widersprach nicht, wenn die Staatseinkünfte ganz wie das persönliche Vermögen des Königs angesehen wurden; aber unbestechlich und unerbittlich trat er gegen die Hofleute auf, die sich wie herkömmlich aus dem königlichen Schatze bereichern wollten. Solche Verdienste um das königliche Haus sollten durch Anerkennung gesteigert werden. Als nach dem Tode von Heinrich II. (1559) Katharina von Medici die Regierung übernahm, damals noch in gutem Einvernehmen mit den Guisen, berief sie den gestürzten Olivier zurück und ernannte l'Hôpital zu einem Mitgliede des Staatsrats. Dann wurde er durch Margarete von Valois zum Kanzler ihres Herzogtums Savoyen gemacht; doch schon wenige Monate später starb Olivier und l'Hôpital kehrte als Kanzler (1560) nach Frankreich zurück, wo Katharina von Medici im Namen ihres unmündigen Sohnes herrschte, von Künstlern und Literaten über Verdienst gefeiert, von beiden religiösen Parteien gelegentlich heftig angeklagt, in Wahrheit eine geistreiche, höchst kultivierte Frau von scheinbarer Energie, innerlich schwach, den ruchlosen Verhältnissen des Landes nicht gewachsen.

Sehr bald mußte der neue Kanzler einer Forderung der internationalen Gegenreformation aus nationalen Gründen entgegentreten. Die Inquisition, die in Spanien die Kraft des Staates langsam vernichtete, die dann zum katastrophalen Abfall der Niederlande führte, die in Frankreich seit der Reformation scheu wieder auflebte, sollte jetzt eben hier gesetzlich eingeführt werden; in Übereinstimmung mit Spanien sollte das Urteil darüber, ob Ketzerei vorlag, der Inquisition zustehen. L'Hôpital

rettete den französischen Protestantismus, der doch jetzt die Hauptketzerei war, zunächst durch einen diplomatischen Schachzug; er erließ eine Verordnung und setzte sie gegen das widerstrebende Parlament durch, nach der der zuständige Bischof zum Richter in Ketzereifragen gemacht wurde. In einer kühnen Rede sagte er: „Jedermann will seinen eigenen Glauben anerkannt, den der anderen verfolgt wissen; das nennen sie Frömmigkeit. Die Geistlichen schreien immer nach Krieg, obgleich man eher gegen sie Krieg führen müßte.“ So stellte er sich durch die Tat an die Spitze einer neuen Partei, die zwischen den fanatischen Katholiken und Hugenotten die Lehre der Toleranz verkündete; angesehene Bischöfe, Theologen und Beamte schlossen sich ihm an. Um die Einberufung der Stände (später um die einer Nationalsynode) entspann sich zwischen dem Kanzler und den Römlingen ein Kampf wie ähnlich zweihundert Jahre später, vor der großen Revolution. Die Guisen sprachen und handelten als getreue Diener des Papstes, von dem das drohende Wort überliefert ist: er werde lieber die Welt an vier Ecken in Brand stecken, als sich zu Kirchenreformen zwingen lassen. Inzwischen begingen die Hugenotten, einerlei ob aus Verzweiflung oder aus dem Gefühle ihrer wachsenden Macht, den politischen Fehler, mit blutiger Gewalt loszubrechen; die Guisen antworteten mit einem Gesetzentwurfe, der jeden französischen Staatsbürger zu einem katholischen Glaubensbekenntnisse verpflichtete und jede Weigerung mit dem Feuertode bestrafte. Darüber starb der unmündige König Franz II. und Katharina wurde, ohne jetzt Regentin zu heißen, mit der Führung der Geschäfte beauftragt. L'Hôpital blieb Kanzler und arbeitete unermüdlich an der Wiederherstellung des religiösen Friedens und an der ebenso schwierigen Einführung wirtschaftlicher und innerpolitischer Reformen; er hatte dabei unaufhörlich den Schlendrian, den Formelkram und wohl auch die Käuflichkeit der Parlamente gegen sich. Aber auch manche Katholiken traten auf seine Seite, die den Traum träumten, den verschiedenen Konfessionen durch Aufstellung zweideutiger Glaubensartikel einen gemeinsamen Boden zur Versöhnung zu schaffen. Diese Ideen schienen den aufgeklärteren Katholiken und Hugenotten so nützlich und so leicht ausführbar, daß Katharina sich vom Kanzler und von der öffentlichen Meinung der Intellektuellen bestimmen ließ (August 1561), dem Papste brieflich solche Unionsvorschläge zu machen. Der Primat des Papstes sollte anerkannt werden; dafür sollte Rom den Protestanten in Fragen des Kultus entgegenkommen, bezüglich der Formen der Taufe und der Eucharistie, bezüglich des Bilderdienstes, des Fronleichnamsfestes und der Liturgie. Was reformbedürftig sei, sollte reformiert werden. L'Hôpital, der zu gleicher Zeit zu einer Besteuerung des Klerus den Mut

hatte, hielt (September 1561) in einer Ständeversammlung eine Rede, die ihm von Rom den Vorwurf des Atheismus und eine Drohung der Inquisition eintrug. Man solle aufhören, über dogmatische Haarspaltereien zu streiten. Auch die Protestanten seien Brüder. Die Protestanten, die ein Jesuit auf der gleichen Versammlung Affen, Füchse und Ungeheuer nennen durfte. Man ging ohne jedes Ergebnis auseinander. Der Papst schickte seinen Legaten nach Frankreich, den Kardinal von Este, der als ein Sohn von Lucretia Borgia ein Enkel von Alexander VI. war; der Legat, unbekümmert um die boshaften Epigramme über seine Mutter und seinen Großvater, gewann mit den niedrigsten Mitteln den König von Frankreich und auch den König von Navarra; diesem wurde, um ihn für den Katholizismus zu gewinnen, die Hand von Maria Stuart und die Krone von England versprochen. L'Hôpital erwehrte sich mit Mühe dieser Intrigen; einen Geistlichen, der dem Papste das Recht auf Absetzung der Kaiser und Könige zusprach, ließ er verfolgen; unter einen Erlaß zugunsten des Legaten setzte er auf ausdrücklichen Befehl des Königs sein Siegel und seinen Namen, doch mit dem Zusatze, er wäre nicht einverstanden. In einer neuen Ständeversammlung (Januar 1562) sprach er seine Meinung fast humoristisch aus. „Es handelt sich nicht darum, den Glauben zu festigen, sondern den Staat in Ordnung zu bringen. Nicht nur die Katholiken sind Bürger. Meiner Ansicht nach kann man sehr gut in Frieden leben mit Leuten, die nicht dieselben Zeremonien und Bräuche haben wie wir. Ein altes Sprichwort lehrt, daß man die Fehler seiner Frau entweder bessern oder ertragen müsse.“ Ein neuer toleranter Erlaß, der die Protestanten formell wirklich eben nur noch duldete, anstatt sie zu ermorden oder aus dem Lande zu jagen, erregte gegen den Kanzler den äußersten Grimm des Papstes und der päpstlichen Partei. Der Kanzler versuchte umsonst seinen Weg weiter zu schreiten. Aber der Haß der beiden Parteien, die Habgier der Hugenotten und die Blutgier der Guisen waren zu groß; der Bürgerkrieg brach aus. Überall im Lande wurde gekämpft, um befestigte Städte und um Schlösser, um die Kirchen, endlich um die Personen des Königs und seiner Mutter. Eine Regierung gab es nicht mehr. An der Spitze der Hugenotten stand der Prinz von Condé, an der Spitze der Katholiken der Herzog von Guise. Die Katholiken blieben im Vorteil; auch war der König in ihren Händen. In dieser wilden Zeit wurde der Herzog von Guise (1563) ermordet. Der innere Friede oder wenigstens ein Waffenstillstand war die unmittelbare Folge. Der Kanzler hatte aber Ursache, der Gesetzlichkeit der Katholiken nicht zu trauen; wieder einmal sollte eine auswärtige Verwicklung zu innerer Einigkeit verhelfen. Die Engländer wollten Calais in

ihren Besitz bringen und belagerten Havre; Grund genug zu einer kleinen Kriegserklärung; der Feldzug kostete Geld, Grund genug, die Kosten der Kirche aufzulegen. L'Hôpital hatte ja immer versucht, den König und das Volk zu schonen. Der Brief an den Papst, in welchem l'Hôpital sein Vorgehen gegen die reichen Kirchenfürsten entschuldigte, war bei aller Höflichkeit im Grunde kaum mehr katholisch. Man hasse ihn, weil er der Frechheit der Mönche und Geistlichen steuern wolle, weil er die Reichtümer, die zum Vorteil der Kirche und der Gläubigen bestimmt seien, nicht gern in der Gewalt von Heuchlern und Strebern sehe. „Ohne Zweifel hätte ich besser daran getan, mich in die Zeit zu schicken. Aber, Heiliger Vater, so bin ich einmal und das Alter hat mich nur noch unbequemer und schwieriger gemacht."

Der Feldzug gegen England war glücklich beendet; da hielten es Katharina und ihr Kanzler für klug, den vierzehnjährigen König Karl IX. für großjährig zu erklären; offenbar stimmten beide in der Hoffnung überein, den jungen Menschen, wenn er nicht mehr unter der juristischen Vormundschaft der Großen stand, gemeinsam um so sicherer zu beherrschen. Doch der junge König ließ sich von ihnen nicht immer lenken, Katharina gehorchte nicht immer ihrem Kanzler.

Zunächst war jetzt das Tridentinum (1545—1563) mit einer lärmenden Verfluchung aller Ketzer geschlossen worden und seine Beschlüsse sollten für Frankreich Gesetzeskraft erlangen, entgegen den Rechten der gallikanischen Kirche. Das Konzil, auf welchem alle politischen Kämpfe vom römischen Hofe für seine Zwecke benützt worden waren, war — wie gesagt — von den deutschen Fürsten erzwungen worden, um den kirchlichen Frieden herzustellen, und endete damit, daß die Alleingültigkeit des Katholizismus und die monarchische Gewalt des Papstes im Katholizismus kanonisch ausgesprochen wurde. Damit wäre die Macht beseitigt gewesen, die die französischen Könige seit alters her über ihre Bischöfe und mittelbar über das Kirchenvermögen besaßen; dazu kam, daß die endgültige Verfluchung aller Ketzer den Blutdurst der französischen Katholiken steigerte und überall in den Provinzen zahllose Hugenotten ungesetzlich verurteilt oder einfach ermordet wurden.

Der Kardinal von Lothringen war zuletzt mit den anderen französischen Prälaten auf dem Konzil erschienen, noch nicht ganz bereit, für die päpstliche Partei zu stimmen. Sein Bruder, der Herzog von Guise, hatte damals des Königs Truppen gegen die rebellischen Hugenotten befehligt. L'Hôpital, der seine Ziele noch mit Hilfe der Guisen zu erreichen hoffte, richtete an den Kardinal einen flammenden Brief, in dem er noch einmal zum religiösen Frieden mahnte. Es wäre Wahnsinn, mit Gewalt gegen

das Schisma auftreten zu wollen; dadurch würde nur ein Weltbrand entstehen. Auch unchristlich wäre die Gewalt. Der Krieg wäre ein Unglück, wie immer er ausfiele. Beide Parteien trügen die gleiche Schuld, beide fragten weder nach Himmel noch Hölle.

Vielleicht machte die schöne lateinische Epistel Eindruck auf den Kardinal. Aber der Herzog von Guise war ja ermordet worden, die religiösen Gegensätze in Frankreich wurden verschärft und die französischen Bischöfe unter der Führung des erbitterten Kardinals gingen bedingungslos zum Papste über. Das war vorausgegangen, als der Kanzler die Beschlüsse des Konzils gutheißen sollte.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß l'Hôpital damals den Plan faßte, die Beschlüsse des Tridentinums mit dem förmlichen Abfall von Rom zu beantworten; man brauchte ja nicht gleich seinen Glauben zu ändern, man brauchte ja nur, schlau nach englischem Muster, den König von Frankreich zum geistlichen Oberhaupt der französischen Kirche zu machen. Katharina war für einen solchen Schritt, der die ganze Weltlage geändert hätte, nicht zu haben; ihr Kanzler mußte sich darauf beschränken, den Einfluß des Papstes zu hindern, wo er nur konnte, und den Wohlstand seines Landes durch Schutz des Handels und der Rechtspflege zu heben.

Es ist mehr als wahrscheinlich, daß, wie das Zerwürfnis zwischen Katharina und l'Hôpital, auch die Verführung Katharinas zur Ausrottung aller Hugenotten angebahnt wurde durch die berüchtigte Unterredung von Bayonne (Juni 1565), an welcher außer Katharina, dem jungen Könige und seiner Schwester (der Königin von Spanien) auch der Herzog Alba teilnahm. Dieser verhängnisvolle Mann, der nach dem gleichen Systeme das Blutbad in den Niederlanden begann, scheint die Königinmutter mit genauer Kenntnis ihrer kleinen Seele gegen l'Hôpital und gegen die Hugenotten gehetzt zu haben, indem er ihre Eitelkeit aufstachelte: ihr Kanzler hätte es verschuldet, daß sie in Frankreich ohne Macht und ohne Ansehen wäre. Der König von Spanien stellte Geld und Truppen zur Verfügung; da wäre es eine Kleinigkeit, die obersten Führer der Hugenotten niederzumachen, die entsetzten Ketzer zu vernichten und eine absolute Königsmacht zur größeren Ehre Gottes zu gebrauchen. Katharina blieb unentschlossen, aber deutlich fing sie jetzt an, gegen die Hugenotten Stellung zu nehmen. Der Kanzler widersetzte sich einigen Beschlüssen des Staatsrats, erreichte aber nur soviel, daß die Hugenotten unter dem Prinzen von Condé und dem Admiral von Coligny sich rüsten konnten. Mit vermehrter Wut brach der Bürgerkrieg wieder aus, der Hugenottenkrieg. Umsonst erhob l'Hôpital wie in Verzweiflung seine Stimme gegen diesen Wahnsinn, in Staatsschriften wie in Ansprachen.

Er warnte die königliche Partei, die jetzt die katholische Partei schien. Mit einer siegreichen Schlacht gegen die Hugenotten wäre nichts gewonnen; auch wenn man ihrer eine halbe Million umbrächte, würde der Rest den Kampf wieder aufnehmen. Und ein Sieg der Hugenotten würde das Reich vernichten. „Ob der König den Rebellen verzeihen dürfe? Aber was war denn ihr erstes Verbrechen? Anders zu denken als wir. Doch sie glaubten richtig zu denken; und niemals hat menschliche Gerechtigkeit diejenigen bestraft, die unschuldig sündigen.“ Die Hugenotten seien Rebellen? Ihr Aufstand war aber eine Handlung der Notwehr, darum eigentlich gerecht und heilig. Womit er den Aufstand nicht durchaus entschuldigen wolle. Und die Hetzer, welche die natürliche Güte des Königs und seiner Mutter ins Gegenteil zu verkehren trachten, werden in der Sprache Roms mit einer Pest verglichen.

Noch einmal (März 1568) bewerkstelligte l'Hôpital durch den Einfluß, den er immer noch auf den König ausübte, einen Waffenstillstand im Hugenottenkriege. Als aber der Papst, jetzt Pius V., der Krone Frankreichs geradezu Geld anbot zur Ausrottung der Ketzer, als des Kanzlers leidenschaftlich vorgetragener Rat, das Blutgeld abzulehnen, zwar im Ministerium gebilligt, doch von Katharina verworfen wurde, als die Meinung Albas („man müsse mit dem Abfangen der größten Fische beginnen,“ man denkt an Egmont) durchzudringen schien, da mag l'Hôpital wirklich die bedrohten Hugenottenführer, Condé und Coligny, heimlich gewarnt haben. Und weil der König, inzwischen zum Jüngling herangewachsen, den Schilderungen Condés Gehör gab und gegen seine Mutter mitunter den Ton des Herrn anschlug, mag Katharina um diese Zeit zu der Überzeugung gekommen sein, die hugenottische Partei untergrabe ihre Machtstellung und l'Hôpital sei in seinem Herzen ein Hugenott; waren doch seine Frau, seine Tochter und sein Schwiegersohn Hugenotten, wohlgemerkt schon zu einer Zeit, da dieses Bekenntnis in Frankreich noch gestattet war. Von nun ab überließ sie dem Kardinal von Lothringen die Wahl der Mittel, den König von dem Kanzler zu trennen. Wir wissen nicht, mit welchen Verleumdungen und Drohungen der ganz schwachsinnige König bearbeitet wurde; genug daran, l'Hôpital hatte keine Entscheidung mehr bei den wichtigsten Beschlüssen, legte seine Ämter (Juni 1568) nieder und zog sich auf ein Landgut zurück, um dort wissenschaftlichen Studien und der Abfassung lateinischer Gedichte zu leben. Mit der äußersten Erbitterung, ja mit Ekel blickt er auf die Zeit seines Hoflebens zurück. „Als ich,“ schrieb er an den Präsidenten de Thou, „Treu und Glauben, alle Scham und alle Ehrlichkeit vom Hofe verbannt sah, den Eigennutz als einzige Richtschnur unserer Tyrannen, den König selbst

unter der Macht grausamer Menschen, glaubte ich mich hinweg begeben zu müssen von diesem perfiden Hofe, um doch etwas aus dem Schiffbruche retten zu können ... Wer da glaubt, ich sei in meiner hohen Stellung glücklich gewesen und sei jetzt unglücklich, der kennt mich schlecht; wer mein Herz verstünde, würde sich eher darüber wundern, daß ich es so lange aushalten konnte, in einem so barbarischen Lande zu leben, mit so verächtlichen Leuten, mit so feigen Seelen, mit der Hefe der Menschheit."

In seiner Abschiedsaudienz beschwor er den König und die Königinmutter (so wird glaubhaft berichtet), noch vor der letzten Vernichtung des Reiches mit den Hugenotten Frieden zu schließen, nachdem die Parteien ihren Blutdurst gesättigt hätten. Der König nahm auch diese Warnung gut auf und bewahrte ihm einige Anhänglichkeit; soll ihn auch durch seinen persönlichen Schutz gerettet haben, als die Schlächterei befohlen wurde: vom Kardinal, der nur einen längst entworfenen Plan ausführte, oder von Katharina, deren Herrschgelüste durch neugeknüpfte Beziehungen zwischen dem Könige und dem Admiral Coligny bedroht schienen. L'Hôpital, der römische Charakter im humanistischen Sinne des Wortes, stand nicht mehr im Wege; die Kirchenglocken konnten das Blutbad der Bartholomäusnacht (die Nacht vom 23. auf den 24. August 1572) einläuten.

Bartholomäusnacht

L'Hôpital starb bereits am 15. März 1573. Er war von den Staatsmännern, die aus Grundsatz, aus Indifferentismus tolerant waren, nicht der erste und wahrlich nicht der erfolgreichste; er vermochte die gräßlichste Tat der Unduldsamkeit, die von der Geschichte verzeichnet worden ist, nicht zu verhindern, nur um wenige Jahre hinauszuschieben; aber er war der erste und der festeste Staatsmann, dem die Toleranz eine Herzenssache war, der über die religiösen Streitigkeiten hinausblickte, der den mörderischen Zettelungen der Gegenreformation den Willen eines unbestechlichen Mannes entgegensetzte. Im 17. und im 18. Jahrhundert ist er von den Frommen immer wieder um seiner Gottlosigkeit willen gescholten worden; ich will noch versuchen, aus seinem Leben und aus seinen Briefen etwas über die Berechtigung dieses Urteils beizubringen. Die unfromme Partei hat sich natürlich durch die Atheismusschelte nicht abhalten lassen, den Kanzler l'Hôpital zu verteidigen, auch wohl zu verherrlichen; Bayle nennt ihn einen der größten Männer seiner Zeit. Es war übrigens nicht seine Schuld, daß er für seine Freidenkerei, die sich ja doch nur in Toleranz geäußert hatte, nicht den Märtyrertod gestorben war. Folgendes wird erzählt. Als in den Tagen nach der Bartholomäusnacht bewaffnete Reiter sich seiner Villa näherten, verbot er jede Verteidigung. Wenn die Nebentür nicht genüge, solle man das Haupttor öffnen. Bevor ein Mord an ihm vollzogen war, kamen andere Reiter angesprengt mit der Meldung,

er stehe nicht auf der Liste, man habe ihm seinen Widerstand verziehen. Da sagte er mit der Kaltblütigkeit eines alten Römers: „Meines Wissens habe ich weder den Tod verdient noch eine Vergebung."

Solche Anekdoten, die wie seine Briefe und Gedichte den Stempel des humanistischen Römertums tragen, mögen Treppenwitze der Weltgeschichte sein; l'Hôpital war vermutlich ebensowenig ein antiker Held wie die vorbildlichen Helden selbst in Wirklichkeit vielleicht nicht die unmenschliche Größe besaßen, die ihnen von der Legende beigelegt wird. Wir müssen uns da endlich einmal von dem Aberglauben an die Sprache der Renaissance befreien, müssen wissen, daß alle die modernen Lateinschreiber in Vers und Prosa ohne ihre Absicht unwahr wurden, wenn sie ihre äußeren und inneren Erlebnisse in den starren Floskeln der toten Sprache ausdrückten. Das gilt für den Sprachkünstler Erasmus, das gilt noch mehr für den weit schlechteren Stilisten l'Hôpital, das gilt noch zwei Generationen später für die lateinischen Schriften Miltons. Es kommt einem l'Hôpital in seinen lateinischen Briefen gar nicht darauf an zu sagen, was er lebt und leidet; es kommt ihm nur darauf an, Sätze zu bilden, die sich bei Cicero oder Seneca gut ausnehmen würden. Er hüllt sich in die römische Toga wie in ein Maskenkostüm und spielt darin eine Heldenrolle. Dabei weiß er sich den Verhältnissen recht gut anzubequemen, so lange ihm das Opfer seiner tiefsten Überzeugung nicht zugemutet wird. Der Gegner aller Korruption heiratet sehr vernünftig die Tochter eines Hugenottenverfolgers und erhält eine gekaufte Ratstelle zur Mitgift; als dann seine Tochter versorgt werden soll, erreicht er es durch inständige Bewerbungen, daß sie mit einer gut besoldeten Stellung für den Bräutigam ausgestattet wird. Seiner Beschützerin, der Herzogin von Savoyen, schmeichelt er, wie nur die Humanisten zu schmeicheln verstanden; und auch mit den Guisen weiß er sich so lange als möglich gut zu stellen.

Klugheit und Tapferkeit vereinigt er bei seinen glücklichen Bemühungen, die Mißbräuche im Schatzamte abzustellen; er kämpft für die Wohlfahrt des Volkes, gegen die Bestechlichkeit der Richter und gegen die Habsucht der Hofleute; manches gelingt ihm nur dadurch, daß er in pathetischer Königstreue große Worte macht und auch wirklich der königlichen Kasse den größten Teil der Summe zuführt, die er den Hofschranzen entrissen hat. Ganz echt ist diese Königstreue nicht; ganz echt, auch im Pathos, ist nur sein Verhältnis zur Religion, sein Indifferentismus, seine Leidenschaft für die Toleranz.

Die religiösen Zustände Frankreichs schildert er, wie sie sind. Am Hofe und in der Stadt Paris erblickt er nur Leute, die an Gott und an die Vorsehung nicht glauben; Religion ist nur ein Vorwand für den Nutzen,

der wahre Gott der Zeit ist das Geld. Darin sind die Katholiken von den Hugenotten nicht verschieden. Sein Land, das er liebt, sieht er der Armut und der Vernichtung entgegengehen, wenn es nicht gelingt, den Religionshaß und damit den Bürgerkrieg zu beenden. Da kann nicht Eisen und nicht Feuer helfen, nur die gegenseitige Achtung, die Duldsamkeit. Um dieser Gesinnung willen allein wurde er, der alle Gebräuche der römischen Kirche mitmachte, von seinen Feinden bald für einen Beschützer der Hugenotten, bald für einen Atheisten ausgeschrien.

Etwas mehr als zweihundert Jahre nach seinem Tode, 1777, wurde der Schatten des gottlosen und volksfreundlichen Kanzlers l'Hôpital heraufbeschworen; die französische Akademie setzte einen Preis auf eine rednerische Verherrlichung l'Hôpitals. Es war eines der unscheinbaren Vorzeichen der großen Revolution. In der Lobrede, die am meisten Erregung verursachte, kamen Sätze vor, die schon die Sprache von 1789 vorausnahmen: es sei nicht die Sache von Sklaven, große Männer zu rühmen; die Generalstaaten seien der wahre Nationalrat, aus ihnen werde eines Tages durch allgemeinen Umsturz die allgemeine Besserung hervorgehen. Voltaire und d'Alembert, aber auch Laharpe und Condorcet, interessierten sich für die Erteilung des l'Hôpitalpreises, ohne zu ahnen, daß die Erinnerung an den Staatsmann, der die Bartholomäusnacht hatte verhindern wollen, einem der größten Befreiungskämpfe vorausging.

Der arme Zweifler, den ich nachzutragen habe, darf sich mit dem weisen Montaigne weder an Schriftstellerruhm messen, noch an Schriftstellergröße; und an staatsmännische Fähigkeiten, wie bei l'Hôpital, ist bei ihm schon gar nicht zu denken. Kaum ein anderer Atheist ist dem Namen nach so allgemein bekannt wie dieser Lucilio Vanini; doch aber eigentlich nur dem Namen nach, nicht durch seine Schriften; und auch den bloßen Namen hätte sich die Menschheit nicht so fest eingeprägt, wäre Vanini für seinen Unglauben nicht in einer Weise zu Tode gemartert worden, für die der Ausdruck Bestialität ungehörig ist, weil kein Tier aus bloßer Bosheit sein Opfer derart quält; und wäre Vanini nicht vorläufig der letzte Gelehrte gewesen, der für seinen Abfall vom rechten Glauben lebendig verbrannt wurde. Der Zeitpunkt dieser Hinrichtung, das Jahr 1619, muß bei der folgenden Darstellung im Gedächtnis festgehalten werden, wenn man die ganze Gräßlichkeit des Vorgangs und die Infamie der Richter, dazu den Schrecken recht würdigen will, den der durch weitere Qualen verschärfte Feuertod dieses Ketzers unter dem eben erwachsenen Geschlechte der Freidenker, die sich so noch nicht zu nennen wagten, verbreiten mußte. Die schmachvolle Zeit der Ketzerverfolgungen und der Hexenprozesse schien in den Kultur-

Vanini

ländern überwunden; seit dem Martertode von Servet waren nahezu siebzig Jahre hingegangen. In dem gleichen Jahre, da Vanini zerrissen und lebendig verbrannt wurde, gab Hugo Grotius in Holland, doch nur mit politischer Gefahr, sein Buch über die christliche Religion heraus, das bereits die künftige Naturreligion ankündigte, die bald darauf von Lord Herbert gelehrt wurde, schrieb bereits der englische Kanzler Bacon an der nachwirkenden Naturphilosophie seines Novum Organum, faßte eben der Offizier Descartes im Lager den Entschluß, das Waffenhandwerk aufzugeben und sich der Philosophie zu widmen. Und im gleichen Jahre wurde Richelieu aus der Verbannung an den Hof zurückberufen, um wenig später der allmächtige Minister zu werden, der stärkste Schöpfer des modernen Frankreich, der Staatsmann, der den Hugenotten wenigstens ihre religiöse Freiheit bestätigte. Daneben hat man freilich festzuhalten, daß 1618 der Dreißigjährige Religionskrieg ausgebrochen war, daß beide religiöse Parteien vor der Rückkehr in die äußerste Barbarei nicht zurückschreckten, jede in der Hoffnung auf ihren Sieg.

Noch eins sei vorausgeschickt. Wir dürfen den unglücklichen Vanini nicht zu den großen und reinen Märtyrern rechnen, die mit vorbildlicher Tapferkeit für ihre Überzeugung — einerlei für welche — als Helden in den Tod gingen. Wir müssen trotz allen Mitleids unterscheiden zwischen den Denkern, die bewußt und stark die Befreiung des Menschengeistes förderten, oft langsam und vorsichtig, aber in der Hauptsache sich selber treu Not oder Tod auf sich nahmen, und den unseligen Flattergeistern, die eine neue Zeit witterten, ihr bald unklug dienten, sie bald klug verleugneten und oft nur wie geblendet in die Flamme des Scheiterhaufens rannten. Die Männer der ersten Art allein sind wahre Märtyrer, waren allein von einer religiösen Sehnsucht getrieben; die Männer der zweiten Art gehören zu den besten Köpfen ihrer Zeit, waren aber oft ohne Herz. Wenn es überhaupt angeht, zwischen lebendigen Menschen so begrifflich zu unterscheiden. Ich will also nur etwa sagen, daß der Naturrechtler Grotius, der mit zwei Jahren Kerker davonkam und nachher zu großen Ehren gelangte, uns der bessere Charakter erscheint gegenüber dem bejammernswerten Vanini.

Hundert Jahre nach Vaninis Tode, vor ungefähr zweihundert Jahren also, versuchte die neu aufdämmernde Aufklärung das Verbrechen an Vanini dadurch zu sühnen, daß sie seinen Atheismus einfach leugnete; ebensogut könnte man einen unfruchtbaren Streit darüber beginnen, zu welcher Klasse oder Unterklasse der Atheisten Vanini gehört habe, ob zu den direkten oder den indirekten, den negativen oder den positiven, den formalen oder den sachlichen, den theoretischen oder den praktischen,

den anfangenden oder den vollendeten, den feinen oder den groben. Wir wollen uns um solche Haarspaltereien nicht kümmern und kurz sein Leben, seine Schriften und seinen grauenhaften Ausgang kennen lernen.

Sein Vater war nicht, wie der wackere Brucker irrtümlich erzählt, Gouverneur bei Neapel, sondern nur ein kleiner Pächter dieses hohen Beamten; muß aber ein heldischer Mann gewesen sein, wenn die durch den Sohn überlieferte Anekdote wahr ist, daß der alte Herr, als ihm die Ärzte den nahen Tod ankündigten, vom Bette aufgesprungen sei und die Worte des Kaisers Vespasianus nachgesprochen habe, er wolle nur aufrecht sterben. Als Siebziger nahm er eine junge Frau und hatte mit ihr einen Sohn, der Lucilio getauft wurde.

Daß der Sohn sich auf dem Titelblatte seines letzten Werkes großartig Julius Cäsar Vanini nannte, läßt natürlich auf seine Eitelkeit schließen, bedeutet aber nicht viel für eine Zeit, in der noch die meisten Gelehrten ihre Namen latinisierten. Geboren wurde er zu Taurisano im Neapolitanischen um das Jahr 1585. Der aufgeweckte und wißbegierige Knabe nahm die polyhistorische Bildung seiner Zeit leicht in sich auf. In seinen letzten Jahren spricht er mit Nichtachtung von dem heiligen Thomas; da er aber ein Geistlicher werden wollte und wurde, so ist kein Zweifel daran möglich, daß er die gesamte Schulweisheit mitsamt den Schriften des heiligen Thomas mehr oder weniger gläubig studiert habe; da er nebenher auch Naturwissenschaft trieb (also auch Medizin und Astrologie), so ist es ebenso selbstverständlich, daß er, als ein Italiener vom Ende des 16. Jahrhunderts, in Averroës den Erneuerer aller Wissenschaften sah. Die Leichtfertigkeit im Gebrauch der Worte, die für den Theologen Vanini so verhängnisvoll wurde, zeigt sich auch in seinen Äußerungen über seine Meister; einmal ist ihm Aristoteles „der Gott der Philosophen, der Diktator der Menschenweisheit, der Hohepriester der Weisen“, das andere Mal warnt er seine Schüler, auf eines Meisters Worte zu schwören, weiß ihnen kein besseres Lehrmittel in die Hand zu geben als die Schriften des Averroës. Sein Abfall von der Rechtgläubigkeit verriet sich aber schon früh darin, daß er für einen Pomponatius und Cardanus eine fast schwärmerische Bewunderung hegte; diese beiden Vorgänger von Vanini hatten beide die Unsterblichkeit der Seele angezweifelt.

Als Vanini seine Studien beendet hatte, soll er mit elf oder mit dreizehn Jünglingen, gesinnt wie er, den Plan gefaßt haben, als Apostel des Atheismus durch die Welt zu ziehen; ihm selbst sei durch das Los Frankreich zugefallen. So ernsthaft diese Geschichte von Mersenne, dem Freunde Descartes', vorgetragen wird, als habe Vanini dieses Geständnis vor dem Gerichtshofe abgelegt, es ist doch wohl nur eine Fabel,

wenn nicht am Ende Vanini seine Richter mit dieser Reminiszenz aus der altrömischen Geschichte hatte schrecken wollen. Wahr ist, daß Vanini als ein Handwerksbursche der Disputierkunst durch die Länder Europas wanderte, durch Italien und Deutschland, durch Holland, England und Frankreich. Das Gerücht, er sei in England als treuer Katholik verhaftet worden (1614), ist wieder unglaubwürdig, weil er es selbst berichtet und zwar in dem Buche, das just seine Rechtgläubigkeit beweisen sollte.

Daß er in Frankreich für kürzere oder längere Zeit Klostergeistlicher war, wird seine Richtigkeit haben; der Legende aber gehört es an, daß ihn das Kloster wegen einer perversen Geschlechtlichkeit (Mersenne gebraucht den Ausdruck *καταπυγωνεστερος*) „ausgespien“ habe; dieser Vorwurf wurde seit der Humanistenzeit gern jedem Freunde griechischen Wesens gemacht.

Von der Art und Weise, wie er persönlich überall auftrat, können wir uns aus seinem letzten Buche, den Dialogen, nur eine ungenaue Vorstellung machen, weil er da vor der Öffentlichkeit spricht; eine sehr gute Vorstellung jedoch just aus den wenigen Berichten seiner Todfeinde, der Jesuiten. In seinen Schriften berührt uns mancher Zynismus unerfreulich; in seiner persönlichen Unterhaltung muß er gesprüht haben von Übermut und Keckheit. Nach der Sitte der Zeit forderte er auf allen Stätten der weltlichen oder geistlichen Gelahrtheit die Doctores zum Disputieren auf und zwar — so glaube ich ihn vor mir zu sehen — mit Vorliebe die Atheisten und die Ketzer, so in Prag die Anhänger des Hus; er widerlegte dann die „Irrtümer“ als ein treuer Sohn der katholischen Kirche, aber mit solcher Milde oder mit so offenbaren Sophismen, daß der Eindruck übrigblieb, es wäre ihm gar nicht ernst um seinen Glauben, er wäre ein schlimmerer oder doch witzigerer Kirchenfeind als seine Opponenten. Darin stimmen alle Berichte überein; ebenso darin, daß er überall junge Leute der vornehmen Stände um sich sammelte, ihnen die verwegensten Ideen über Gott und Welt vortrug und wohl auch wie die alten Sophisten von dieser freien Lehrtätigkeit sein Leben fristete, bald üppig, bald dürftig. Die jungen Leute waren sicherlich froh, hinter die Schule, die rückständig war wie immer, laufen zu dürfen und von einem geistreichen Nichtschulmeister die neue Weltanschauung zu vernehmen, die in der Luft lag, die sich eben gestalten wollte: Pantheismus vor Spinoza, Deismus vor Herbert von Cherbury, Naturalismus und selbst Entwicklungsphantasien lange vor dem 18. und 19. Jahrhundert; es störte weder den Lehrer noch die Schüler, daß alle diese Freigeisterei (vor der Aufklärung) untermischt war mit allerlei astrologischem und physikalischem Aberglauben; es muß in diesem fesselnden Umgang für die Jugend

wieder eine Lust gewesen sein zu leben; und die wohlbestallten Väter der übermütigen Vaninischüler hatten offenbar gegen das gottlose Treiben nichts einzuwenden. Erst wenn die Geistlichkeit oder die gehorsame Behörde Unrat merkte und mit dem Marterpfahl drohte, setzte Vanini seinen Wanderstab weiter und fand bei der damaligen Internationalität des geistigen Verkehrs im neuen Lande bald einen neuen Kreis.

Eine Probe der umstürzlerischen Gespräche Vaninis mögen folgende Sätze geben, die ein Jesuit, der gefürchtete Garasse, als höllische Eingebungen anführt, die uns aber nach Darwin und Nietzsche kaum mehr vor Entsetzen umfallen lassen; es handelt sich im Grunde um die Züchtung einer veredelten Menschheit. „Man sollte es mit den Menschen so machen wie die Forstleute alljährlich mit den großen Wäldern; sie besichtigen sie mit den Holzhauern, um die toten und die lebendigen Bäume zu bemerken, den Wald zu durchforsten, das Unnütze, Überflüssige und Schädliche auszumerzen, das gute Gehölz und die zukunftsreichen Laßreiser allein zu bewahren. Ganz ebenso müßte man alljährlich eine strenge Besichtigung aller Einwohner der großen und volkreichen Städte vornehmen und alles umbringen, was unnütz ist und das Leben der übrigen hindert: die Leute ohne gemeinnütziges Gewerbe, die hinfälligen Greise, die Vagabunden und Faulpelze; man müßte die Natur durchforsten, die Städte lichten (éclaircir), alle Jahre eine Million Menschen beseitigen, die wie Dornen und Nesseln das Wachstum ihrer Umgebung hindern.“ Man stelle sich vor, wie solche Weltverbesserungsvorschläge da auf die Hüter von Religion und Sittlichkeit, dort auf die neuerungssüchtigen Studenten wirken mußten; man sprach bei Freund und Feind von den Grundsätzen des neuaufgetauchten Genies, und das wurde sein Verderben; wie denn in seinem Prozesse nicht die gedruckt vorliegenden Bücher den Ausschlag gaben, sondern die Angebereien eines Zuhörers. Franconi hieß der Schuft.

Vanini gab zwischendurch auch Kindern Unterricht und hütete sich, diese schon an der Kirchenlehre irrezumachen. Selbstverständlich war eine solche Zurückhaltung, die heute noch von manchen Volksschullehrern verteidigt wird, vor dreihundert Jahren keine Heuchelei; nicht einmal das möchte ich Heuchelei genannt wissen, daß Vanini auch den Erwachsenen gegenüber in drei Schriften das Christentum und auch den Katholizismus gegen die Feinde verteidigte, gegen die Atheisten. Nicht viel anders hat es ja noch zur Blütezeit der Aufklärung der mächtigste Schriftsteller getrieben, Voltaire, der auf der Höhe seines Ruhms als der Freund von Königen vor den schlimmsten Verfolgungen beinahe sicher war; und Ironien und Sauhiebe gegen die Sache, die er zu verfechten vorgibt,

fehlten auch bei Vanini nicht. Zieht man die öffentliche Meinung in Betracht, d. h. die Überzeugung der Gewalthaber und der Mode, so war der Vanini von 1615 verhältnismäßig tapferer und ehrlicher zu nennen als etwa der Voltaire von 1765.

Ich darf aber nicht offiziös werden und muß wiederholen, daß Vanini ein vorbildlicher Held der Geistesbefreiung nicht war; in seinem Bilde fehlen nicht die Züge, die an die bedenklichste Seite von Erasmus erinnern, an das Streben, durch seine Begabung eine äußere Lebensstellung zu erwerben. Patin, unter dessen Namen viele unkontrollierbare, aber auch viele wertvolle Anekdoten gesammelt und herausgegeben worden sind, berichtet wenigstens: Vanini habe an den Papst geschrieben, er werde binnen drei Monaten die ganze christliche Religion von oberst zu unterst kehren, wenn man ihm nicht bald eine Pfründe verleihe.

Mit allen seinen guten und bösen Eigenschaften hätte Vanini irgendwo seinen Neigungen leben und eines natürlichen Todes sterben können, wenn ihn sein Unstern nicht nach einem Hauptsitze des Fanatismus geführt hätte, nach Toulouse. Auch hier fand er zwar zuerst eine gastliche Aufnahme; Gramond, der spätere Präsident des Parlaments, machte ihn zum Lehrer seiner Kinder und zog ihn in sein Haus; nach einer merkwürdigen Notiz von Leibniz war nun die Verfolgung Vaninis eigentlich gegen diesen Gramont gerichtet, aber wir erfahren darüber nichts weiter im Verlaufe des unmenschlichen Prozesses. Ich lasse es dahingestellt, ob Leibniz da — wie gewöhnlich — gut unterrichtet war und ob wir aus diesem Zusammenhange den Schluß zu ziehen haben: Gramond habe gegen seine Überzeugung gehandelt, habe bei der Verfolgung Vaninis nur an seine eigene Sicherheit und dazu an seine eigene Beförderung gedacht, sei also ein gemeinerer Charakter gewesen als die fanatischen Feinde des Ketzers.

Es versteht sich von selbst, daß der Ankläger zunächst die Schriften des Vanini durchforschte, um in ihnen Beweise für seine Gottlosigkeit zu finden; auf diesem Wege gelangte man aber, wie gesagt, nicht zu seiner Verurteilung. Vanini hatte im Beginn seiner Laufbahn einige philosophische, naturwissenschaftliche und rhetorische Schriften herausgegeben, die noch nichts gegen die katholische Kirche enthielten; er will sogar zwei dieser Aufsätze zur Verteidigung der Kirche geschrieben haben. Erhalten sind uns nur zwei Bücher, die aus seinen letzten Lebensjahren stammen und beide kein Bekenntnis zum Atheismus bieten. Das erste, 1615 zu Lyon gedruckt, ist sogar, wenn man dem marktschreierischen Titel glauben soll, wieder gegen die Gottlosen gerichtet: „Amphitheater der ewigen Vorsicht, göttlich-magisch, christlich-physisch, astrologisch-katholisch,

gegen die alten Philosophen, die Atheisten, Epikureer, Peripatetiker, Stoiker usw." Es wurde von den Doktoren der Sorbonne approbiert und sogar empfohlen. Später wurde es von einem unparteiischen Manne, wie Morhof einer war, für harmlos erklärt, während Mersenne und la Croze die Unaufrichtigkeit der frommen Redensarten durchschauten. In Wahrheit setzt Vanini immer die Miene auf, als lehre er eine rechtgläubige Metaphysik, nähert sich aber — namentlich in seiner Definition der Gottheit — einer Gottesvorstellung, die ein unklarer Mischmasch von Pantheismus und Naturreligion ist (Kapitel 2). „Wüßte ich, was Gott ist, so wäre ich selbst Gott, denn außer Gott weiß niemand, was er ist. Er ist selbst sein Anfang und sein Ende, obgleich er weder Anfang noch Ende hat. Er braucht beide nicht, hat aber beide geschaffen. Er ist unaufhörlich da, aber ohne Zeit, unzugänglich für Vergangenheit und Zukunft. Er herrscht überall, aber ohne Raum, unbeweglich ohne Lage, schnell ohne Bewegung. Er ist außerhalb aller Dinge; zugleich in allem, ohne eingeschlossen zu sein, außer allem, ohne ausgeschlossen zu sein. Inwendig ist er der Leiter, auswendig der Schöpfer der Welt. Er ist gut ohne Qualität, groß ohne Quantität, allgemein ohne Teile, unbeweglich er, der alles umschafft. Sein Wille ist eben seine Macht und der Gebrauch seiner Macht ist eins mit seinem Willen. Er ist alles, über allem, jenseits von allem, vor allem und nach allem, und immer bleibt er alles." Eine Wortmacherei dieser Art hätte den Verfasser eher in den Verdacht des Mystizismus bringen können als in den des Atheismus. Dazu predigt er, bald gelassener, bald heftiger, gegen die Irrlehren, die er freilich sorgsamer vorträgt als seine Gegengründe. So berichtet er über das Horoskop Jesu Christi, das Cardanus aufgestellt hatte, und wettert nachher gegen eine so nichtswürdige Schriftstellerei. So teilt er die Leugnung einer Vorsehung aus den antiken Philosophen mit und begnügt sich nachher damit, die abgestandenen Antworten der Scholastiker hinzuzufügen. So vergleicht er die Wunder Jesu Christi, diesmal offenbar heuchlerisch, mit den Wundern der jüngsten Heiligen, die ja mit Betrug keine weltlichen Zwecke zu verfolgen gehabt hätten, und macht so die alten Wunder doppelt verdächtig.

Trotz alledem ist das „Amphitheatrum" weder ein gottloses noch auch nur ein aufklärerisches Buch. Die Unterwerfung unter das Urteil der Kirche, die schon ein Jahr später in den „Dialogen" fast bei jeder Wiederholung ironisch wirkt, erscheint noch beinahe aufrichtig, wenigstens als äußere Unterwerfung. Ein Abtrünniger ist Vanini da eher von Aristoteles, der freilich an hundert Stellen noch der Philosoph heißt, als von der Kirche. Nur daß Vanini alles besser weiß als die großen

Kirchenlehrer, als der heilige Thomas und Albertus Magnus, daß er sich mit Vorliebe auf die der Ketzerei mindestens verdächtigen Cardanus, Pomponatius und Agrippa beruft, auf die Heiden Platon und Cicero offenbar lieber als auf die Bibel. Vom Dasein Gottes geht er als von einer sicheren Tatsache aus. Die göttliche Vorsehung verteidigt er mit allerlei scholastischen und astrologischen Gründen, wie denn seine Vortragsweise uns fast unerträglich wird durch die logikalischen Schulgewohnheiten, die das mittelalterliche Gewand noch lange nicht abgestreift haben. Ausdrücklich wendet er sich (Kapitel 9—11) gegen Diagoras, der im Altertum der Atheist hieß. Die Einwände, die gegen die Vorsehung bei Epikuros und Cicero zu lesen sind, werden ausführlich vorgetragen, aber als unerheblich hingestellt. Ernstere Bedenken äußert er (Kapitel 27) gegen die Unsterblichkeit der Seele; daran könnte er nur schwer glauben, wenn er nicht christkatholisch wäre; weil aber die unfehlbare Kirche so lehre, bemühe er sich um neue und bessere Beweise für die Unsterblichkeit. Über die Intelligenzien oder Engel habe die Scholastik — von der er nicht ahnt, wie sehr sie ihn selbst noch reitet — nur dummes Zeug vorgetragen; er, der zu seinem Vergnügen philosophiere, weiß dagegen ganz genau in allen diesen Dingen Bescheid: wie die Intelligenzien die Gottheit und einander verstehen, wie sie zu der Erkenntnis der Universalien und der Individuen gelangen. Mit abgründiger Verblasenheit wird, halb und halb nominalistisch, über das Verhältnis der Gottheit zu den Individuen, der Vorsehung zur Willensfreiheit hin und her geredet; an keiner Stelle wird die Vorsehung geleugnet. Über die Mißgeburten spricht Vanini (Kapitel 37—41) beinahe materialistisch, etwa wie Cardanus; mit schlagendem Witz wird einmal gesagt, es gebe in der Natur überhaupt keine Unvollkommenheit, auch das Monstrum sei (wie wir das ausdrücken würden) nur relativ naturwidrig; am Ende aber habe auch eine Mißgeburt nur den Zweck, die wunderbare Allmacht Gottes zu beweisen und — die Zukunft vorherzusagen. Auch über Vorsehung und Schicksal wird unordentlich manches gescheite Wort vorgebracht, zuletzt aber, gegen die Stoiker, die christliche Lehre festgehalten.

Das „Amphitheatrum" schließt mit einer Lobpreisung Gottes, welche die schon angeführte pantheistische Gottesvorstellung recht hübsch ergänzt. „Wer will es wagen, die unaussprechliche Gottheit, die anfanglose, auszumessen und sie in den engen Grenzen der Poesie zu beschreiben? Gott ist groß ohne Raum und ohne Eigenschaft. Er ist immer der gleiche, der Allerfüller, der Allerhalter, der Allbeweger, der Allumfasser. Guter Gott, Du bist die Ruhe und der Friede. Du bist das Gesetz, das Gewicht, die Zahl, die Schönheit, die Ordnung, die Ehre, die Liebe, das Heil und

das Leben. Die ewige Vernunft, der Weg und die Wahrheit.“ Vanini steigert sich da selbst zu einer Inbrunst, die in ihrer Rhetorik an Augustinus erinnert und etwa auch erinnern soll. Christlich ist das Gebet nicht, sondern im Sinne der italienischen Platoniker schon eine unklare Naturreligion. Ist es aber nicht christlich, so ist es doch ganz gewiß auch nicht blasphemisch oder gottlos.

In seinem letzten Buche, das nur ein Jahr später erschien, verleugnet er viele Ansichten des „Amphitheaters“. Er habe allerlei vorgetragen, was er selbst nicht glaube; das sei der Lauf der Welt; die Welt sei ein Käfig voll von Narren, die Fürsten und die Päpste immer ausgenommen. Dieses letzte Buch, 1616 zu Paris erschienen, besteht aus Dialogen und hat den Titel: „Julius Cäsar Vanini aus Neapel, Theologe, Philosoph und Doktor beider Rechte. Von den wunderbaren Geheimnissen der Natur, der Königin und Göttin der Sterblichen. Vier Bücher.“ Auch dieses Buch wurde von der Sorbonne approbiert und sehr empfohlen, um bald darauf von derselben Sorbonne zur Verbrennung durch den Henker verdammt zu werden. Die Widmung an den Marschall Bassompierre ist selbst für den damaligen Geschmack zu kriecherisch und bettelhaft, uns besonders widerwärtig durch ihre Lobpreisung der Körperschönheit des Marschalls: „Wäre ich ein Schüler Platons, würde ich dich als die Weltseele verehren und dich abküssen.“ Was wir jetzt Pantheismus nennen, kommt in diesen Dialogen schon offener zu Worte, was ja ohne sonderliche Gefahr geschehen konnte, weil der Verfasser sagen durfte, die Ketzerei wäre nicht seine eigene Meinung, sondern die der bösen Atheisten. Mehr als einmal wird die Natur mit Gottes Kraft gleichgestellt oder mit Gott selbst. Die Materie sei ewig, die Bewegung der Sterne brauche nicht durch Intelligenzien oder Engel erklärt zu werden. (Die Naturwissenschaft wird so ungefähr in der Art von Cardanus vorgetragen: bald mehr naturphilosophisch im üblen Sinne, bald mehr materialistisch.)

Der Hauptunterschied zwischen den „Dialogen“ und dem „Amphitheatrum“ dürfte nur in der wachsenden Tapferkeit oder Frechheit des Verfassers bestehen; und weil nur ein Jahr zwischen dem Erscheinen des einen und des anderen Buches liegt, sind wir berechtigt, an der Ehrlichkeit der rechtgläubigen Versicherungen auch des „Amphitheatrums“ zu zweifeln. In der Vortragsweise ist Vanini jetzt nicht anders geworden; die Scholastik nimmt keinen so breiten Raum mehr ein, entscheidet aber immer wieder die philosophischen Fragen. Immerhin wird die Neigung zum Nominalismus deutlicher. In der Behandlung naturwissenschaftlicher Dinge erinnert Vanini schlimm an seinen „Gott unter den Philosophen“, an Aristoteles; unkritisch wie nur ein alter Grieche, glaubt auch

Vanini an jede Fabel und will dennoch das Unglaubliche mit seichtem Rationalismus erklären. Eines Aristoteles würdig ist die verwegene Behauptung, der Mond sei (aus Gründen) niemals von Wolken bedeckt. Da lesen wir ferner, ein Komet bedeute den Tod eines Königs, weil dieser Aberglaube einmal bestehe und die Könige darum über eine Kometenerscheinung erschrecken; vor der Gründung von Städten seien vernünftigerweise Opfer geschlachtet worden, weil man aus deren Eingeweiden Schlüsse ziehen konnte auf die Fruchtbarkeit des Bodens und auf das Klima; die Berichte über wunderbare Heilungen und Auferstehungen werden niemals auf ihre Zuverlässigkeit geprüft, aber die angeblichen Tatsachen werden „natürlich“ erklärt. In diesem spielerischen, der Aufgabe nicht ganz würdigen Kampfe gegen allerlei Aberglauben ist Vanini kein eigentlicher Vorläufer einer zielbewußten Aufklärung, sondern nur der letzte und mitunter keckste Vertreter der italienischen Antichristen. Er ist fast noch eitler als die anderen italienischen Humanisten und seine Eitelkeit läßt ihn oft die gebotene Vorsicht vergessen. Er weiß das: seine Meinung über die Unsterblichkeit der Seele will er nicht äußern, bevor er nicht alt, reich und ein Deutscher geworden ist; je weiter er sich von der allgemeinen Anschauung entferne, desto mehr sei er der Verleumdung ausgesetzt. Doch er kann seine Eitelkeit nicht zügeln. Der Unterredner benützt einmal die Anekdote über eine Szene zwischen Morus und Erasmus (die viel später sich zwischen Jacobi und Goethe beinahe wiederholte), um auszurufen: „Du bist entweder ein Gott oder du bist Vanini.“ Und der Verfasser antwortet mit unverschämter Bescheidenheit: „Ich bin Vanini.“

Diese Eitelkeit, die ja in einer gewissen Überlegenheit begründet war, verriet sich nun in der Form, die geistige Überlegenheit so gern annimmt, in der Form der Ironie. Im „Amphitheatrum“ war das für aufmerksame Ohren schon hörbar gewesen, aber unnachweisbar und darum ungefährlich; in den Dialogen war die Ironie an manchen Stellen mit Händen zu greifen. Vanini erklärte seine Unterwerfung unter die Kirche am stärksten immer dann, wenn er seinen Unglauben recht kräftig hatte zu Worte kommen lassen. Nichts als eine etwas veränderte Form der Ironie war es, wenn er seine klügsten Einwürfe gegen die christlichen Glaubenssätze von heidnischen und atheistischen Philosophen aussprechen ließ, als ob er gar nichts damit zu tun hätte. So darf ein Amsterdamer Atheist den Charakter und die Weissagungen Jesu Christi verhöhnen, so darf Platon Pantheismus lehren und die Hypothese von den betrügerischen Religionsstiftern vortragen, so darf ein Atheist alle himmlischen Erscheinungen für Erfindungen geldgieriger Pfaffen ausgeben, die Ärzte dürfen sich über die Dämonen lustig machen; ein Atheist darf über die

versprochene Welterlösung lachen, weil ja doch auf eine Million Menschen kaum ein Erlöster komme. Wieder eine andere Verkleidung der Ironie ist es, wenn Vanini den Aberglauben der Heiden angreift und es dem Leser überläßt, einen Schluß auf den christlichen Aberglauben zu ziehen; was heute eine Feigheit heißen würde, war damals die gegebene Kampfesart.

Wir wissen nicht mit Sicherheit, welche Sätze der „Dialoge" dem armen Verfasser am Ende mit den Hals brachen; wir können nur auf einige Stellen hinweisen, die allerdings das christliche Empfinden gröblich verletzen mußten. Da ist zunächst der ausgesprochene Skeptizismus Vaninis; er bekennt sich schließlich zu dem alles zermalmenden Buche des Agrippa von Nettesheim. Da ist ferner ein wilder Pessimismus, wie man den Zweifel an dem Glauben zu nennen pflegt, daß der Mensch die Krone der Schöpfung sei; der Mensch sei vielleicht aus den verwesten Leichen von Affen, Schweinen und Kröten entstanden, denn diesen Tieren sehe er äußerlich und innerlich sehr ähnlich; der Mensch sei so elend, daß nur die Religion verhindern könne, an seine Schöpfung durch einen Teufel zu denken. Da ist weiter ein Ausfall gegen den Hexenwahn; nur die Lehre der Kirche verbiete die Meinung, alle Besessenen seien nur seelisch krank; in Frankreich glaube nur der und jener, in Deutschland und England kein einziger an die Besessenheit. Endlich wagt es Vanini, nicht ohne Hineinziehung astrologischer Träumereien, das Vergehen und den Tod jeder Religion (das Christentum nennt er freilich nicht ausdrücklich) vorauszusagen. Sein zweites Buch ist, wenn man den Umschwung der öffentlichen Meinung gebührend in Rechnung zieht, für die christliche Kirche nicht weniger verletzend als mehr als hundert Jahre später das Lebenswerk Voltaires. Kein Wunder also, daß 1616, als die Gegenreformation bereits zu dem furchtbarsten Religionskriege ausholte, die übermächtige Kirche einen so unruhigen Geist nicht dulden wollte.

Über den Prozeß Vaninis besitzen wir einen ausführlichen Bericht, dessen Verfasser die Angelegenheit besonders genau kennen mußte, weil er einer der Richter war, vielleicht der eigentliche Verderber Vaninis; dieser Zeuge, Ehrabschneider, Richter und Henker in einer Person, hat das Ende seines Opfers mit vergnügtem Grinsen in seinem Werke über die französische Geschichte seiner Zeit dargestellt. Der schon genannte Gramond war der Sohn eines Strebers, selbst ein Streber und wurde später Präsident des Parlaments von Toulouse. Bei allem Abscheu vor der Verrohtheit dieses Gramond, der sein zuckendes Opfer noch verhöhnt, können wir den erzählten Tatsachen Glauben schenken, besonders dann, wenn sie zugunsten des Angeklagten sprechen.

Nach diesem Berichte also, der mit einer Aufzählung aller Schandtaten des Vanini anhebt, ohne sie irgendwie glaubhaft zu machen, kam Vanini infolge eines in Italien begangenen Verbrechens nach Frankreich und endlich nach Toulouse. „Es gibt in Frankreich keine Ortschaft, wo die Gesetze gegen die Ketzer strenger gehandhabt werden; und obgleich das Edikt von Nantes den Reformierten eine öffentliche Duldung zugebilligt hat und ihren Verkehr mit uns gestattet, hat es doch diese Sekte niemals (nämlich nicht mehr seit dem Blutbade vom 16. Mai 1562, bei dem viertausend Hugenotten ermordet wurden) gewagt, sich in Toulouse niederzulassen; darum ist auch diese Stadt allein in Frankreich frei von dem Gifte der Ketzerei. Man nimmt dort keinen Menschen zum Bürger an, dessen Glaube dem Heiligen Stuhle verdächtig ist.“ Vanini sei zuerst sehr vorsichtig aufgetreten, habe dann die katholischen Dogmen kritisiert und endlich offen verspottet; die jungen Leute seien ihm wie überall zugelaufen. Da wurde gegen ihn die gleiche Anklage erhoben wie zweitausend Jahre vorher gegen Sokrates: er verführe die Jugend durch seine neue Lehre. Ob die erste Anklage formell auf Gottesleugnung, Lästerung, Ketzerei oder Zauberei ging, wird nicht mehr auszumachen sein. Worin immer sein Verbrechen bestehen sollte, es war ihm aus den schon angegebenen Gründen weder bloß durch seine Schriften noch durch Geständnisse zu beweisen. Hatte er doch gelegentlich den Mund sehr voll genommen, um die Atheisten zu verdammen, um der katholischen Kirche und besonders den Jesuiten zu schmeicheln; seine Bücher waren von den Zensoren der theologischen Fakultät geprüft und rechtgläubig befunden, überdies hatte er nach katholischem Brauche im voraus alles widerrufen, was etwa der Kirche anstößig sein könnte. So wäre Vanini beinahe wieder freigelassen worden, hätte sich nicht gegen Ende des Jahres 1618 der Denunziant gefunden, der dem Gericht mündliche Äußerungen des Angeklagten angab; eben der Herr von Franconi, den Gramond dafür allein einen Mann von Adel und großer Rechtschaffenheit, den Garasse einen Offizier von gutem Verstande und hervorragender Tapferkeit nennt. Nach den Aussagen dieses Zeugen habe sich Vanini ihm zuerst als ein geistreicher Philosoph genähert, nachher eine immer zweideutigere Sprache geführt und schließlich (ich verbinde die Berichte von Gramond und Garasse) das Dasein Gottes geleugnet und Blasphemien gegen die menschliche Natur Jesu Christi ausgestoßen. Also: Gottesleugnung und Ketzerei oder Lästerung. Der Kirchenzeuge Franconi sagte aus, ihm hätten sich die Haare vor Entsetzen gesträubt, er hätte zweimal zu seinem Dolche gegriffen, um den Gottlosen zu durchbohren, hätte es dann aber klüglich bei der Denunziation bewenden lassen. Nun fanden sich noch weitere

Zeugen und Vanini wurde (nur mit Mehrheit der Stimmen) schuldig erkannt, des Atheismus, und verurteilt, verbrannt zu werden.

Im Verlaufe des Prozesses scheint Vanini sich würdig, ja in manchen Stunden groß benommen zu haben. Daß er sich gegen seine Überzeugung zur katholischen Kirche bekannte, offenbar nur mit den dürftigsten Worten, daß er im Kerker das Abendmahl nahm, mag ihm vorwerfen, wer selbst drei Jahrhunderte später vor dem Feuertode sicher ist. Der ergreifendste Augenblick des Verhörs muß der gewesen sein, in dem Vanini sich, die Richter belehrend, zum Deismus und zur Naturreligion bekannte. Er griff einen Strohhalm vom Boden auf und demonstrierte an ihm das Dasein einer Gottheit: wie die Natur jedes Gras und alles zweckmäßig hervorbringe, zum Nutzen der Geschöpfe, besonders der Menschen; dieser Grashalm werde von der Natur allein hervorgebracht, nach ihren Gesetzen, aber dieser Grashalm stamme von einem anderen, der wieder von einem anderen und so weiter zurück bis zu der ersten Ursache, die er den Urheber aller Wesen nenne.

Beide Berichte stimmen darüber überein, daß Vanini nach dem Todesurteil nicht zusammenbrach, sondern sich jetzt ganz trotzig zum Atheismus bekannte. Nach Garasse, der ausgeschmückt zu haben scheint, habe Vanini zu der Nebenstrafe (Buße zu tun vor Gott, dem Könige und dem Gerichtshofe) geäußert: „Was Gott betrifft, so glaube ich an keinen; was den König betrifft, so habe ich ihn nicht beleidigt; was den Gerichtshof betrifft, so mögen ihn alle Teufel holen, wenn es anders Teufel gibt.“ Gramond scheint all in seiner viehischen Blutgier ehrlicher zu berichten: er habe den Verurteilten im Henkerkarren gesehen; da habe Vanini dem Franziskaner, der ihm zur Bekehrung beigegeben war, die freche Antwort gegeben, Jesus Christus habe auf seinem Todesgange vor Angst und Schwäche geschwitzt, er aber werde unerschrocken sterben. Die weitere Darstellung Gramonds hat den Zweck, seinem Opfer auch noch die Ehre des persönlichen Mutes zu nehmen. Garasse begnügt sich mit der Behauptung, Vanini sei in Raserei gestorben. Was Gramond in seiner frommen Absicht mitteilt, ist so gräßlich, daß mir und uns die Nacherzählung widerstrebt; ich setze seine Worte dennoch her, schon um meine harten Ausdrücke über diesen gelehrten Metzgerhund zu rechtfertigen. „Vor seinem Tode sah er wild und schrecklich aus, sein unruhiger Geist verriet seine Angst in jedem Satze; obgleich er unaufhörlich schrie, er würde als ein Philosoph sterben, endete er doch unleugbar als eine Bestie. Denn er bot seine verruchte Zunge nicht dem Messer dar, wie ihm das unmittelbar vor Anzünden des Holzstoßes befohlen wurde; und als der Henker sie mit der Zange ergriff und abschnitt, stieß er einen grauenhaften Schrei

aus, wie ein Stier auf der Schlachtbank." Und daraus zieht auch Gramond den Schluß, Vanini sei in Raserei gestorben, wie ein wildes Tier, ohne philosophischen Halt. Der Präsident Gramond weiß auch noch, daß man bei einer Haussuchung im Besitze des Vanini eine lebendige Kröte gefunden und daß ihn dieser Umstand der Zauberei verdächtig gemacht habe.

Es gibt noch einen dritten zeitgenössischen Bericht über diese Hinrichtung, in der Zeitschrift „Mercure François" (Band V, S. 63). Da erzählt ein Journalist, offenbar ohne Parteilichkeit, Vanini sei mit unerhörter Festigkeit gestorben; die blasphemischen Worte, mit denen er nach Garasse Buße und Widerruf verweigert haben soll, werden etwas anders *) mitgeteilt; und wir erfahren genauer, daß Vanini im November 1618 verhaftet und anfangs Februar 1619 hingerichtet wurde.

Ich habe aber noch einen besonderen Grund, diesen Zeitungsbericht anzuführen. Der Augen- und Ohrenzeuge Gramond, der sich an den Qualen des Gottesleugners weidet, sagt nicht ausdrücklich, daß Vanini lebendig verbrannt worden sei; es ist ihm aber wohl zuzumuten, daß er sein Bedauern ausgesprochen hätte, hätten mitleidige Henker — wie das bei Ketzer- und Hexenhinrichtungen mitunter vorkam — vor dem Anmachen des Feuers den Verurteilten „christlich" erdrosselt oder vergiftet. Der Jesuit Garasse, der sich des ganzen Vorgangs vielleicht schon schämte, sagt ausdrücklich („Doctrine curieuse", S. 144), das Urteil habe gelautet, Vanini solle öffentlich Buße tun, gehenkt und verbrannt werden und dann solle seine Asche (wie die Formel lautete) in alle Winde gestreut werden; auch erwähnt Garasse, Vanini habe noch einige Gottlosigkeiten ausgestoßen étant sur le gibet; und gibet heißt nicht Richtplatz sondern Galgen. Demgegenüber scheint der „Mercure François" gut unterrichtet gewesen zu sein, da er ausführlicher angibt, Vanini sei verurteilt worden „de faire amende honorable, nu en chemise, la torche au poing et trainé sur une claye (eine Art Hürde oder Leiter, auf welcher die Leichen von Selbstmördern, aber auch zum Tode Verurteilte durch die Straßen geschleift wurden) la langue coupée et brulé vif"; und diese Strafe sei vollstreckt worden.

Vanini, der sich auch mit Astrologie beschäftigte, vielleicht selbst nicht gläubiger als Agrippa von Nettesheim, hatte sein tragisches Ende spielerisch vorausberechnet; auch mit der Vorstellung scheint er zuletzt

*) „Es gibt weder Gott noch Teufel; gäbe es einen Gott, so bäte ich ihn, seinen Blitz gegen dieses ungerechte und schnöde Parlament zu schleudern; gäbe es einen Teufel, so bäte ich ihn, es zu der Unterwelt hinabzuschlingen; doch ich tue nichts davon, weil es weder den einen noch den anderen gibt." So habe er vor tausend Leuten gerufen.

gespielt zu haben, daß er im gleichen Alter wie Jesus Christus einen martervollen Tod erleiden werde.

Um eines tragischen oder — wie Überweg-Heinze will — nur grauenhaften Endes willen darf niemand eine besondere Geltung in der Geschichte der Philosophie beanspruchen; auch gebührt nur etwa dem Naturphilosophen Vanini dort eine bescheidene Stelle zwischen den italienischen Phantasten des 16. und den deutschen des 17. Jahrhunderts. Seine Bedeutung für die Geschichte der Aufklärung wiederum wird abgeschwächt durch die Sprunghaftigkeit seines Geistes, durch seine aufdringliche Eitelkeit (besonders in den Dialogen), endlich aber auch durch die einfache Tatsache, daß er nur eine geringe Wirkung ausgeübt hat; eher könnte man von der abschreckenden Wirkung auf die stärkeren und edleren Geister reden, die ihm unmittelbar folgten. Beachtenswert bleibt es doch, daß die namhaftesten Freidenker des folgenden Jahrhunderts ungünstig über ihn urteilen; sowohl der Zweifler Bayle als der Pfaffenfeind la Croze mögen ihn nicht, höchstens daß la Croze und auch der wackere Brucker einige zornige Worte gegen den unchristlichen Gramond haben und daß einige Protestanten es begreiflich finden, wenn ein italienischer Katholik zum Atheisten wurde. Hundert Jahre nach der Hinrichtung Vaninis (1717) hat David Durand, ein französischer Pfarrer zu London, anonym ein Buch herausgegeben „La Vie et les Sentimens de Lucilio Vanini", worin das Mitleid nicht ganz verstummt, aber Vanini doch mit keinem Worte verteidigt wird. Der Verfasser wendet sich ausdrücklich gegen eine „Rettung" des Vanini, die schon 1712 unter dem Titel „Apologia pro Julio Caesare Vanino" erschienen war, ebenfalls anonym; der Verfasser war Petrus Fridericus Arpe; als Druckort ist, wie so häufig in jener Zeit, Cosmopolis angegeben. In dieser Schrift wird nicht etwa das Menschenrecht behauptet, das Dasein Gottes zu leugnen, wird nicht etwa, wie wenigstens Bayle schüchtern versucht hat, das Privatleben Vaninis gegen die gröbsten Verleumdungen verteidigt; es wird nur kühnlich behauptet, Vanini sei überhaupt kein Atheist gewesen. Selbstverständlich muß Arpe ein Freigeist gewesen sein, da er sich sonst kaum des anderen Freigeistes angenommen hätte; seine Beweisführung ist aber durchaus nicht überzeugend; doch gibt sie uns ein gutes Bild davon, wie heuchlerisch noch im Jahre vor dem Erscheinen des Freidenkerbuches der Verteidiger eines notorischen Atheisten vorgehen mußte; ich halte mich an die Reihe von Anklagepunkten und deren Zurückweisungen, mit denen der Verfasser selbst den Inhalt seines oft abschweifenden Buches kurz zusammengefaßt hat.

Man sagt, Vanini habe Gott nicht gekannt; die Erkenntnis Gottes gehe aber auch über die Tragweite unseres Verstandes.

Vanini soll das Buch von den drei Betrügern wiedererweckt haben; aber dieses Buch gebe es nur in der Einbildung.

Er soll die eigenen Worte der Atheisten angeführt haben; doch nur um auf das Gift in diesen Worten hinzuweisen. Er soll ihnen nur obenhin geantwortet haben; er suche eben neue Gegenbeweise und setze die alten als bekannt voraus.

Verleumdung und Fabel sei es, daß er an die menschliche Natur Christi und an die Jungfrauschaft Mariä nicht geglaubt habe.

Er soll die Natur als eine Gottheit angesehen haben; man habe aber auch große Persönlichkeiten Götter genannt.

Er soll die Scholastiker getadelt haben, die ihre Meinungen über das Wesen der Engel aussprachen; da habe er aber immer nur die Worte anderer Schriftsteller vorgebracht.

Er soll natürliche Gründe für den Glauben an Gespenster oder Dämonen verlangt haben; die Meinung des Pöbels enthalte eben sehr viel Aberglauben.

Nirgends habe er die Unsterblichkeit der Seele geleugnet. Daß die Welt einmal in Flammen aufgehen werde, habe er in seiner Weise bestritten, dazu habe er ein Recht gehabt. Er habe an ein Schicksal geglaubt, darunter jedoch die Vorsehung verstanden. Er sei ein Astrologe gewesen, deshalb brauche er noch kein Atheist gewesen zu sein.

Er soll sich über heilige Dinge lustig gemacht haben; aber doch nur über solche, die im Grunde nicht heilig sind.

Man habe ihn aus einem Mönchskloster gejagt; aber das beweise wahrhaftig noch nicht, daß er Gott verworfen habe.

Endlich sei er ja zum Tode verurteilt worden, aber das sei auch anderen Unschuldigen widerfahren.

So konnte die gut gemeinte Apologie, die den kirchlichen Unglauben Vaninis gegen die historische Wahrheit leugnete und mehr als einmal Sophismen anwandte, das Urteil über Vanini nicht ändern. Bedauerlich ist es aber, daß auch der einflußreichste Freidenker der nächsten Zeit, daß Pierre Bayle (wie erwähnt) sich des Andenkens von Vanini nicht ernsthaft annahm; er weist zwar (in den „Pensées Diverses“) die Verleumdungen gegen dessen Privatleben zurück, aber doch offenbar nur um seiner alten These willen, daß ein Atheist nicht immer ein schlechter Bürger zu sein brauche; er fälscht also die Geschichte doppelt, da er den Vanini einen Mann von tadellosen Sitten und von ehrlichem Gottglauben nennt.

Hierzu sei gleich bemerkt, daß Voltaire in seinem „Dictionnaire Philosophique“ (in dem Artikel „Athéisme“, der uns noch beschäftigen wird) die Absicht Bayles durchschaut und tadelt, aber nur, um mit halber Wahr-

haftigkeit die menschlichen Gebrechen Vaninis zuzugeben, die Ungerechtigkeit des Urteils aber dennoch zu behaupten, das ihn wegen Atheismus verdammte. Voltaire, der große Publizist der Aufklärung, hielt es zeitlebens für nützlich und darum für klug, sich selbst zum Glauben an Gott oder zum Deismus zu bekennen, den Atheismus womöglich bei jedem Freidenker zu bestreiten und jede religiöse Verfolgung, erst recht also jede Verurteilung um einer Gottesleugnung willen, nicht nur für eine Unmenschlichkeit, sondern auch für eine Rechtsbeugung auszugeben. Es versteht sich von selbst, daß Voltaire auch bei dieser Gelegenheit einige gute und einige scharfe Bemerkungen über die Atheistenriecherei der Jesuiten macht, auch die des Pater Garasse, dessen Name inzwischen bei den frommen Fanatikern selbst lächerlich geworden sei.

Sechster Abschnitt

Die Lehre vom Tyrannenmord

Die Entdeckung der Naturgesetze ging nicht so willkürlich vor sich wie die Entdeckung des Staatsrechts; genauer hätte ich sagen müssen: wie die Erfindung oder doch Aufstellung eines Staatsrechts. Denn in der Mechanik des Himmels und der Erden war wirklich so etwas wie Gesetzmäßigkeit zu entdecken, das sogenannte „Recht" stand immer im Belieben der Menschen. Es war Menschensatzung und nicht Naturgesetz, ob Freiheit gut genannt wurde, Knechtschaft böse, ob umgekehrt. Die Entwicklung der Lehre vom Tyrannenmord scheint mir ein gutes Beispiel dafür, daß auch Fragen von solcher Bedeutung — damals wie heute — nach einer Tendenz des Zeitalters, man könnte es auch eine Mode nennen, beantwortet werden.

Es ist kein Zufall, daß bald nach der Bartholomäusnacht rasch nacheinander zwei französische Könige von den Händen katholischer Fanatiker gemordet wurden. Man hat einen inneren Zusammenhang zwischen dem Aufkommen des Protestantismus und der neuen Lehre vom Tyrannenmord finden zu können geglaubt; als ob die vermeintliche religiöse Freiheit, d. h. der Abfall von Rom, die politische Freiheit zur Folge gehabt hätte, den Abfall von der Monarchie als der besten Regierungsform. Ein Zusammenhang besteht freilich zwischen geistigem und politischem Liberalismus, aber ein ganz anderer, als er offiziös in Schulen uns mitgeteilt wird. Der Tyrannenmord war ursprünglich — wie bei der Ermordung von Heinrich III. und Heinrich IV. — ganz katholisch, seine Gut-

heißung war eines der Dogmen der Gegenreformation, wurde dann jedoch von den protestantischen Monarchomachen aus dem Arsenal Roms übernommen wie Ketzerverfolgung und Hexenverbrennung.

„Tyrann“ Ich will nicht zu weit ausholen, will nicht einmal etwas über die ganz unsichere Etymologie des griechischen Worts „Tyrann“ vorbringen. Genug daran, das Wort gewann schon im Griechischen und behielt im Lateinischen die Bedeutung eines nicht durch das Erbrecht, sondern durch Umsturz der Verfassung emporgekommenen Gewalthabers, eines Thronräubers, während der gesetzliche Inhaber einer außerordentlichen Alleingewalt bei den Griechen Aisymnet hieß. Mit dem Begriffe des Tyrannen hat es ursprünglich kaum etwas zu tun, ob er ein guter oder ein böser Mensch war, ob er das Volkswohl im Auge hatte (gegen die Ausbeutung durch die Aristokraten) oder nicht. Gegen solche Tyrannen, natürlich zumeist doch gegen die bösen, gestattete sich das Volk oft genug die Notwehr, die man in juristischem Sinne kein Recht nennen sollte. Tyrannen wurden ermordet, aber ein Recht auf Tyrannenmord wurde nicht gepredigt. Ich habe in der Einleitung zum ersten Bande, vielleicht nur zu oft, darauf hingewiesen, daß es im Altertum eine regelmäßige Strafverfolgung der Gottesleugner gar nicht geben konnte, weil es einen paragraphierten Katechismus des Gottglaubens nicht gab. Ebensowenig gab es in der vorchristlichen Welt ein dogmatisches Staatsrecht, das die alleinseligmachende Monarchie gelehrt hätte oder den alleinseligmachenden Freistaat; es war also weder der Monarch sakrosankt, noch konnte der Lehrsatz von der Nützlichkeit des Tyrannenmordes aufgestellt werden.

Das Mittelalter begnügte sich damit, die Sätze logikalisch zu „ordnen“, die es nebeneinander dem Aristoteles und der Bibel entnahm; nicht einmal von einem Verarbeiten des Stoffes kann die Rede sein, kaum von Klarheit im Gebrauche der Schlagworte. Es ist für die Gegenwart fast ohne Bedeutung, daß Johannes von Salesbury die antiken Tyrannenmörder, die (wohlgemerkt!) immer Patrioten waren, niemals religiöse Fanatiker, wieder mit schulgerechtem Lobe zitiert, daß der heilige Thomas die Monarchie als das treueste Abbild des göttlichen Wirkens wieder hochstellt und lieber von Gottes Gnade als vom Dolche des Mörders Abstellung wirklicher Tyrannei erwartet; es ist aber von höchster Bedeutung, daß Thomas die Phantasie von einem Gottesstaat als verwirklicht betrachtet (unter Christen), daß er den Papst für den alleinigen Fürsten dieser Theokratie hält und so Tyrannei (d. h. Ungerechtigkeit gegen göttliche Gesetze) unter das Kirchenrecht fallen läßt. Es brauchte freilich noch viele juristische Bücher, die endlosen Streitigkeiten zwischen Kurialisten und Imperialisten, bevor aus dieser Lehre der Freiheit der Kirche und

der Unfreiheit des Staates sich — über die Bulle Unam sanctam hinweg — der Grundsatz der jesuitischen Gegenreformation entwickelte: der ketzerische, d. h. nichtkatholische, König ist ein Tyrann und soll nach der Theorie des Aristoteles ermordet werden.

Jesuiten

Was war geschehen, daß die Schüler und Lehrer der Kirche, deren Meister Thomas noch immer hieß, den Weg fanden von abgöttischer Verehrung der Monarchie zur Monarchomachie? Nur eine Kleinigkeit: ein Ketzer war unbesiegt geblieben. Erasmus, der Luthern den unbesiegten Ketzer zu nennen pflegte, hatte da ein bedeutungsvolles Wort geprägt. Solange es selbstverständlich war, daß Rom mit jedem Ketzer am Ende fertig wurde, solange die Unfehlbarkeit des Papstes — ohne dogmatisch festgelegt zu sein — praktisch nicht in Zweifel gezogen wurde, konnte trotz Investiturstreit (und was dran und drum hing) jeder Kaiser und König für unantastbar gelten. Jetzt gab es einen unbesiegten Ketzer; noch keinen protestantischen Kaiser, aber protestantische Könige und Fürsten. Wären die Untertanen solcher Fürsten nicht Christen gewesen, so hätte Rom schweigen müssen, nach seinem Grundsatze: sich nur um Christen zu kümmern. So aber entstand die Fiktion: der König von England, der Pfalzgraf bei Rhein, sobald er von der katholischen Kirche abgefallen sei, zwinge seine Untertanen zu einer Ketzerei, er sei ein Tyrann. Aus diesem Grunde erneuerten die Jesuiten die Theorie von der Gesetzlichkeit des Tyrannenmordes. Die Monarchie blieb ein Abbild der göttlichen Weltordnung, aber nur die Monarchie, deren Herrscher dem Papste gehorsam war; verweigerte er den Gehorsam, irgendwie, in geistlichen oder in weltlichen Dingen, so wurde die Kurie gewissermaßen demokratisch: die Macht ruhte beim Volke, das Volk durfte den Tyrannen absetzen oder töten. Durch diese demokratische Fiktion hoffte die Kurie ihren Bann vollstreckbar machen zu können.

Schon der Jesuit Suarez bereitete dieses sophistische Staatsrecht vor, auf Grund der Annahme, die bis zum Siege Luthers Wirklichkeit gewesen war: daß es ein anderes Christentum als das katholische nicht gebe, daß aber jedes christliche Volk und jeder christliche Fürst wenigstens in Glaubenssachen — das war aber dehnbar — dem Papste unterworfen sei. Ausgearbeitet wurde dieses System aber erst von dem berühmten Jesuiten Mariana, im ersten Buche seiner Schrift vom Königtum (1611). Ganz deutlich kommt da die Vorstellung heraus, daß der König, der die römische Religion verletze, der Ketzer also, der eigentliche Tyrann sei, der im Notfalle — wenn mildere Mittel versagen — durch Mord unschädlich gemacht werden müsse. Sehr bezeichnend für die Zeit ist es, daß moralisch zwischen den dinglichen Werkzeugen des Tyrannenmordes ein Unter-

Mariana

schied gemacht wird; für ganz lobenswert gilt nur der Dolch oder das Messer (so waren Heinrich III. und Heinrich IV. gefallen); tadelnswert ist der Giftmord, außer das Gift würde durch Kleidungsstücke oder durch Waffen beigebracht. Zur Begründung dieses Werturteils wird behauptet, innerlich wirkendes Gift lasse an einen allerdings unfreiwilligen Selbstmord denken, sei also schon darum verwerflich. Ich werde aber den Eindruck nicht los, daß Mariana den Tyrannenmord (abgesehen von der notwendigen Klugheit) mit Mut, mit Bereitschaft zum Märtyrertum ausgeführt wissen will, um ihn nach Gebühr preisen zu können. Es fehlte ja nicht gar so viel und der Dominikaner Jaques Clement, der Mörder Heinrichs III., wäre heilig gesprochen worden.

Der Einwand gefälliger Geschichtschreiber, die Lehre vom Tyrannenmord sei nur zufällig von einzelnen Jesuiten gelehrt worden, habe mit dem Orden als solchem nichts zu tun, ist hinfällig. Denn nach den Statuten und der Übung des Ordens durfte kein Jesuit ein Buch veröffentlichen, das nicht von den Oberen gebilligt wurde; und die Praxis des Tyrannenmordes (wenn man nicht nur die gelungenen, sondern auch die versuchten Attentate auf Könige mitrechnet) zur Zeit der Gegenreformation stimmt völlig mit den Regeln Marianas überein.

Luther

Es war eine der Heucheleien der Reformation gewesen, daß die Fürsten sich bei der Befreiung vom Papste auf die Bibel beriefen; die lutherischen Päpstlein und die Fürsten arbeiteten einander in die Hände mit Anführung von Bibelsprüchen. Freilich, ganz so knechtschaffen wie seine Pastoren war Luther selbst nicht. Einmal, ein einziges Mal (in seinen freien Tischgesprächen noch dazu) versteigt er sich zu einem bösen Worte: man solle einen Tyrannen umbringen wie einen anderen Straßenräuber; einmal und nicht wieder. Sonst fügt er sich in Gottes Ratschluß und will, wenn die Not arg drängt, auch noch beten, anstatt zu morden. Immerhin sagt er den Fürsten deutlich seine Meinung, mit bekannter Derbheit, freilich nur, wo seine Reformation keinen Nachteil davon hat. Luther ist un-

Calvin

politisch wie das Neue Testament, Calvin politisch bis zum Fanatismus wie das Alte Testament. Calvin lehrt wieder: jede Obrigkeit sei von Gott eingesetzt, auch die eines Tyrannen; er hätte sich also logisch noch geduldiger als Luther unter die unerforschlichen Schickungen Gottes beugen müssen; aber Calvin hatte nicht umsonst blutige Rechthaberei aus dem Alten Testamente geschöpft. Über den Grundsatz, man müsse Gott für alles loben, stellte er den anderen: man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Mit anderen Worten: man habe zu dulden, solange zeitlicher Vorteil in Frage kam, man dürfe zum Morde greifen, sobald die Konfession gefährdet war, sobald der „Tyrann" den Calvinismus zu bedrohen schien.

Aus diesem Gedankengange heraus entwickelte sich bei den Calvinisten die Lehre der Monarchomachen, die endlich ernst machte mit der Demokratie, mit der Selbstherrschaft des Volkes, während doch der Tyrannenmord der Jesuiten einzig und allein akatholische Fürsten bedroht hatte.

Allen Freidenkern der Zeit, auch solchen, die sich nicht offen zu den Reformierten bekannten, war eine trotzige Stellung gegenüber der Fürstenmacht selbstverständlich geworden. Beweis dafür der Busenfreund Montaignes, der jung (32 Jahre alt) verstorbene la Boëtie, der wahrlich kein Rebell war. Gerade weil seine Schrift eigentlich nur eine jugendliche Deklamation ist und ich Montaignes Entschluß, sie nicht herauszugeben, verstehen kann, gerade weil für uns nichts daraus zu lernen ist als die Tatsache, daß solche Auflehnung damals in der Luft lag — gerade darum verdient wenigstens der Grundgedanke Erwähnung, der im ursprünglichen und dann im späteren Titel verborgen ist. „Über die freiwillige Knechtschaft" hatte das Buch geheißen, das dann „Le Contre-Un" umgetauft wurde. Nach einer Notiz Montaignes (Essais, I. Chap. 27) war Etienne la Boëtie erst 18 oder gar erst 16 Jahre alt, als ihm ein Wort von Plutarchos (die Asiaten seien die Knechte eines Einzelnen, weil sie nicht Nein sagen können) zu dem rhetorischen Stücke die Anregung gab. Montaigne, der all seinen skeptischen Gleichmut beiseite läßt, wenn er in leidenschaftlicher Liebe von la Boëtie redet, der 29 Sonetten des Freundes in seinen Essays Raum schafft, hat „Le Contre-Un" unterdrücken wollen, weil er von der wilden Sprache Störungen des bürgerlichen Friedens befürchtete. Wirklich haben manche Prachtstellen nicht nur damals, in den Kämpfen der Hugenotten gegen die Ligue, sondern noch zweihundert Jahre später, in der großen Revolution, mächtig gewirkt. Man widerstehe, wenn ein Redner ruft: „Er, der dich unterdrückt, hat nur zwei Augen, nur zwei Hände, nur einen Leib. Alles, was er mehr hat als du, hat er von dir, dein sind die vielen Augen, welche deine Handlungen auskundschaften, die vielen Hände, welche dich schlagen, die vielen Füße, welche dich treten. Alle die Gewalt, mit der dieser Eine dich bedroht, ist deine eigene Gewalt." ... „Entziehe deine Stütze dem Koloß, der dich bedrückt, und er wird in Staub zerfallen. Entschließe dich, nicht mehr zu dienen, und du bist frei."

La Boëtie

Ein noch stärkerer Beweis dafür, daß Volksherrschaft, ein Abfall von der gottgewollten absoluten Monarchie, damals „in der Luft lag", ist die Niederschrift eines demokratischen Staatsrechts durch den Mann, den wir einmal als den rückständigen, hexengläubigen Gegner von Weyer, ein andermal als den verwegensten Aufklärer des 16. Jahrhunderts, als den Verfasser des fast atheistischen „Heptaplomeres" kennen gelernt haben:

Bodin durch Bodin. Mit la Boëtie stimmt Bodin darin überein, daß auch er Renaissancemensch genug ist, um den Staat fest auf das Diesseits zu stellen, dem Aristoteles doch mehr vertraut als dem heiligen Thomas, während die Reformatoren doch eigentlich die Theokratie des Papstes nur gestürzt hatten, um eine Theokratie der Bibel (deren Erklärer sie selbst waren) aufzurichten. Aber Bodin war ein Jurist und kein Redner. Auch Bodin ist gewissermaßen Monarchist, doch nur, weil die höchste Gewalt, die ursprünglich beim Volke war, dem Fürsten nun einmal übertragen ist und nur durch dessen Wahnsinn oder Gefangenschaft wieder an das Volk zurückfällt. Nur dem Tyrannen, dem Eroberer, hat das Volk sein Recht nicht übertragen; er ist ein Fremdherrscher und kann vom Volke wie von jedem einzelnen als Feind erklärt und ermordet werden. Für die Begründung sind an Stelle der Bibelzitate Berichte über edle Tyrannenmörder des Altertums getreten; aber Bodin ist doch moderner, als solche humanistische Sprüchlein vermuten lassen; er weiß schon, daß „Tyrann“ ein relativer Begriff ist, daß auch gute Könige nur selten dem Königsideale entsprechen. Er ist also geneigt, jeden einzelnen Tyrannenmord für sich zu betrachten und besonders zu bewerten. Der Tyrannenmörder soll wissen, daß er ein Märtyrer werden kann. Jeder Tyrannenmörder ist des Todes schuldig. Er soll die Strafe auf sich nehmen. Hat er die Tat wirklich um des Volkswohls willen begangen, so wird er dafür berühmt werden wie die tragischen Tyrannenmörder Griechenlands und Roms.

Es lag freilich für ganz freie Menschen, zu denen weder la Boëtie noch Bodin gehörten, doch mehr in der Luft als die Befreiung des Staatsrechts sowohl von der päpstlichen als von der reformierten Theokratie; schon waren Männer am Werk, nicht nur die besondere Theokratie, sondern die gesamte Theologie zu stürzen und — da Anarchie und Religionslosigkeit noch unfaßbare, in keine Sprachgewohnheit eingehende Begriffe waren — die Menschenwelt auf eine neue Naturreligion und auf ein neues Naturrecht aufzubauen. Gerade die enge Verbindung zwischen Naturreligion und Naturrecht verpflichteten mich, die Bahnbrecher des Naturrechts und der Erkenntnis der Naturgesetzlichkeit vorher zu betrachten, die Bahnbrecher der Naturreligion von ihnen zu trennen, und erst später auf die Vereinigung beider Ketzereien zurückzukommen, wenn in den Niederlanden und in England die Frucht gereift ist. Anders steht es um die beschränkten Befreier, die — überall noch in theologischen Vorurteilen befangen — die demokratischen Schlußfolgerungen aus der Reformation zogen und wirklich im Interesse des Volkswohls (nicht wie die Jesuiten im Interesse der Kirche) die absolute Monarchie bekämpften. Barcley hat für diese Befreier, die das Richteramt über die Gewalthaber dem

Volke zusprachen, den Namen „Monarchomachen" geprägt. Sie waren in erster Linie nicht Philosophen, auch nicht Juristen, sondern Gegenwartspolitiker, die zugleich mit dem furchtbaren Religionskampfe, der damals die Niederlande, Frankreich und England verheerte, die stärkste Quelle des Unheils schließen wollten: die Lehre von der absoluten Gewalt der Könige. Auch sie gingen, wie die Jesuiten, von dem Gedanken aus, daß der König die Gewissen nicht zwingen dürfe; nur daß die Jesuiten geblendet waren von der veralteten Vorstellung, es gebe nur eine katholische, alleinseligmachende Kirche, von der kein König abfallen könne, ohne sein Leben zu verwirken, daß dagegen die Monarchomachen das Recht der neuen Sekten verteidigten und den König mit dem Tode bedrohten, der die Gewissen zum Katholizismus zurückzwingen wollte. Wir stehen ja im Zeitalter der Gegenreformation, die den äußersten Gewissenszwang begünstigte, selbst noch in dem widerwillig zugestandenen, für unser Gefühl so ruchlosen Satze: cuius regio, eius religio. Und es darf keinen Augenblick übersehen werden, daß die Monarchomachen protestantische Fanatiker, nicht moderne Menschen waren, nicht Duldung predigten, sondern so gut wie die Jesuiten Tyrannenmord nur aus Unduldsamkeit lehrten. Sie empfahlen sich gegenüber den katholischen Hetzern ihren Fürsten gern mit loyalen Versicherungen, sie redeten und schrieben mitunter für die Despotie (wie Hobbes), aber noch ging dem ganzen Geschlecht die Konfession über Königstreue und über Vaterland; weder die Puritaner in England, noch die Hugenotten in Frankreich scheuten den Mord als politisches Mittel; sie waren nur nicht so scheinheilige Mörder wie die katholischen Ligisten in Frankreich. Die juristische Deduktion folgte immer getreu dem politischen Bedarf; aber der Gedanke, daß Königtum auf Vertrag beruhe, liegt doch allen monarchomachischen Schriften zugrunde. Auch der „Franco-Gallia" (von 1573) des protestantischen Kirchenrechtsforschers und Zivilrechtlers Hottomannus (1524—1590, eines Franzosen schlesischer Abstammung), den die Bartholomäusnacht zum theoretischen Tyrannenmörder gemacht hatte. Katharina von Medici hatte die Bluthochzeit auf dem Gewissen; von da ab sollte das Gesetz, das Frauen von der Regierung ausschloß, auch für die Frage der Regentschaft gelten. Auch der freiere Blick, den sich der Diplomat Languet auf zahlreichen Reisen erworben hatte, bewahrte ihn nicht vor konfessioneller Engherzigkeit; doch immerhin war Languet von anderem Schlage als seine halb juristischen, halb theologischen Mitkämpfer.

Monarchomachen

Hubert Languet (geb. 1518, gest. 1581) wurde von einem wahren Heißhunger getrieben nach Wissen, nach fremden Ländern, nach berühmten Menschen. Wir finden ihn nacheinander in Verbindung (oft in

Languet

enger) mit Renée de France, Melanchthon (seit 1549; aus Frankreich vertrieben, wählte Languet für manches Jahr Wittenberg zum Aufenthalte), Gustav Wasa, mit Philipp Sidney*) (seit 1573 bis zu dessen Kriegertod 1586), mit Wilhelm von Oranien und mit dem Geschichtschreiber Thuanus (de Thou). Obgleich sein Briefwechsel nur in drei kleinen Sammlungen aufbewahrt ist, können wir doch nicht verkennen, wie weit er seinen Rat in den Händeln der Zeit einsetzte; wo immer er es getan haben mag, immer geschah es im Sinne eines (mehr von Melanchthon als von Luther gelenkten) Protestantismus, den er recht pfäffisch „die reine Religion" zu nennen pflegte. Languet trat in den Dienst des kursächsischen Hofes, ein wenig gegen seinen Geschmack, und wurde der Gesandte, Geschäftsträger, Agent, je nachdem, des in alle konfessionellen Intrigen verwickelten Hauses. Er diente ihm in Paris, dann in Wien, Prag, den Niederlanden; nachher widmete er Kraft und Erfahrung dem Kaiser Maximilian II., von welchem die Protestanten Gutes erhofften; seine letzten Lebensjahre verbrachte er in den Niederlanden, ein treuer Anhänger Oraniens. Am liebsten hätte er in seiner Heimat gewirkt, in Frankreich; aber dort hatte er auch die furchtbarsten Jahre erlebt, die Religionskämpfe und die Bartholomäusnacht; er scheint nur als Vertreter einer auswärtigen Macht dem Blutbade entgangen zu sein. Der Eindruck der Nacht war so entsetzlich, daß Languet sich nach 1572 nur noch ein einziges Mal entschloß, seine Heimat aufzusuchen.

Sein Hauptwerk behandelt das Verhältnis zwischen Fürst und Volk unter dem einprägsamen Titel „Vindiciae contra Tyrannos". Es erschien 1579, ohne Nennung des Verfassers; ein Junius Brutus Celta war als Verfasser genannt. Die Pseudonymität wurde auch in den intimsten Briefen nicht gelüftet. Niemand sollte erfahren, wer so frei (d. h. protestantisch) die vier Fragen beantwortet hatte: Wem ist mehr zu gehorchen,

*) Mit diesem Dichter Sidney nicht zu verwechseln ist der vorsichtige Königsmörder Algernon Sidney, der fast hundert Jahre nachher starb. Dieser Sidney, 1622 aus gräflicher Familie geboren, wurde unter der Restauration des Hochverrats verdächtigt und auch (1683) enthauptet. Er ist keiner von den fanatischen Monarchomachen, mehr ein Anhänger dessen, was man nachher die konstitutionelle Monarchie genannt hat; aber das Volksrecht auf Revolution hat er, unbeirrt von dem vergossenen Blute, verteidigt, nicht mit dem Scharfsinne Languets, doch mit der nötigen Härte. Er wird in England zu den Märtyrern des Republikanismus gerechnet. Sein literarisches Erbe ist nicht das Werk eines blendenden Geistes, doch ist seine breite „Abhandlung über die Regierung" eine kritische Tat im Vergleiche mit der Theorie, die er bekämpft: die Lehre vom Absolutismus, wie sie von Sidneys Gegner Filmer in seinem „Patriarcha" vorgetragen worden war. Er geht so weit, den bewaffneten Widerstand gegen einen volksfeindlichen König nicht einmal Revolution nennen zu wollen. Gerade weil Sidney kein Tatenmensch und kein tiefer Denker war, ist es von höchstem Interesse zu sehen, wie er den Tyrannenmord gänzlich von der theologischen Frage löst; man erkennt gerade aus ihm, der kein Eigener war, die gottlose Richtung der öffentlichen Meinung.

Gott oder dem Fürsten? Wie und wie weit darf einem gottlosen Fürsten Widerstand geleistet werden? Wie weit geht des Volkes Recht gegen einen staatsfeindlichen Fürsten (die Antwort beruft sich auf den Vertrag zwischen Fürst und Volk)? Ob Nachbarfürsten den unterdrückten Untertanen zu Hilfe kommen dürfen? Die Hugenotten erblickten in dieser Schrift ihr Lehrbuch des Staatsrechts; die Katholiken durften ihre Rebellion gegen ketzerische Könige von der Kanzel verkünden und im Beichtstuhl verbreiten, den Protestanten stand nur die Presse zur Verfügung; Languet hatte in seinem Buche die Überzeugung aller frommen Hugenotten ausgesprochen. Die Oberaufsicht über die Könige sei durch die Reformation dem Papste entzogen worden; aber dadurch werden die Könige nicht absolut, wie das die lutherischen Päpstlein guthießen, im Gegenteil, die Oberhoheit sei an das Volk zurückgelangt. Dem tyrannischen Könige kann und soll der Prozeß gemacht werden, womöglich durch die ordentlichen Vertreter des Volkes, sonst durch jeden beliebigen Königsmörder. Wirklich gemordet wurden freilich in Frankreich nur protestantische oder der Ketzerei verdächtige Fürsten durch fanatische Katholiken; die Hugenotten behaupteten das gleiche Recht nur im Prinzip.

Buchanan

Von Languet abhängig, auch schon in einer früheren, rein historischen Schrift, ist der Schotte Buchanan, der Klassiker der Monarchomachie. Als Prediger war ihm Knox vorausgegangen, der Maria Stuart nebst ihren Ratgebern und ihren katholischen Geistlichen mit dem Tode bedroht hatte. In seinem „Königsrecht bei den Schotten“ (1579) hat Buchanan die reine Demokratie zum System erhoben, sie wieder mehr auf die Vernunft als auf die Bibel gestellt. Es gebe einen Gesellschaftsvertrag, nach dem das Volk immer über dem Könige stehe. Durch solche grundlegende Gedanken hebt sich Buchanan über die katholischen wie protestantischen Theologen hinaus, die den Tyrannenmord nur für religiöse Tyrannen gestatten wollen. Wir vernehmen zum ersten Male, fast ohne kirchlichen cant, die Stimme des Volksrechts, die Stimme, die fast untheologisch die Hinrichtung von Karl I., die dann ganz untheologisch die Hinrichtung von Ludwig XVI. verlangte. Der Puritanismus hat das Staatsrecht von der Kirche befreit; er hat aber dadurch zum ersten Male die Kirche selbst befreit, während die Staatskirche zur gefälligen Magd der Könige hinabsank. Das Staatsrecht allein, die Vernunft also, entscheidet darüber, wer das Urteil über einen schädlichen König zu fällen, wer das gefällte Urteil zu vollstrecken habe. Nicht der ketzerische, nur der vertragbrüchige König wird zur Verantwortung gezogen und — wenn er sich nicht stellen will — für vogelfrei erklärt; dann mag ihn umbringen, wer will, und dafür von Staats wegen hoch geehrt werden.

Milton

Nicht um Jahrzehnte, sondern um Jahrhunderte weiter erscheint uns auf den ersten Blick Milton, der als Politiker selbst zu den aktiven Königsmördern gehörte. Milton (geb. 1608, gest. 1674) war der Staatsschreiber Cromwells und der ersten englischen Revolution. Nicht ein Held wird gegen den verderblichen König aufgerufen, sondern der ordentliche Henker. Und nicht Ketzerei wird dem Stuart vorgeworfen. Um einer Ketzerei willen soll niemand verfolgt werden, kein Sektierer, nicht einmal ein Socinianer oder ein Wiedertäufer. Nur eine Ausnahme erkennt Milton an: die Katholiken sind von jedem Amte auszuschließen, denn Katholizismus ist Götzendienst. Und Götzendienst ist verboten im Alten Testamente. Für die Preßfreiheit hat Milton ein ganzes Buch geschrieben (Areopagitica); heute noch lesenswert, befreiender als das Epos, durch welches er „unsterblich" geworden ist. Die Wahrheit brauche keine Verfolgungen zu ihrer Hilfe; im Gegenteil, durch Verfolgungen werde die Entdeckung der Wahrheit verhindert. Mit Jesus Christus kam einmal die Wahrheit auf die Welt; dann aber kamen Geschlechter von Betrügern, die die arme Wahrheit in tausend Stücke zerhieben, die wiederzusammeln Aufgabe der Wahrheitsfreunde ist. Man täte gut daran, diesen Gedanken aus seiner christlichen Einkleidung zu befreien. Denn Milton, der dem Griechen Isokrates in Titel und Absicht der Abhandlung folgte, war zwar als Independent äußerst unkirchlich, redete aber selbst im Zorn gegen die Kirche die Sprache der Bibel. Wie Cromwell. Die Sinnlosigkeit der Zensur wird aus der Bibel bewiesen: dem heiligen Petrus habe der Herr die Schlüssel zur Presse nicht ebenso anvertraut wie die zum Paradiese. Die kirchliche Erlaubnis werde mit Recht durch das lateinische Wort „imprimatur" erteilt, weil die Volkssprache sich zu so einem sklavischen Gedanken nicht hergibt. Übrigens nütze die Zensur nichts, wie man auch die Krähen nicht dadurch vom Parke abhalte, daß man das Parktor schließe. Und die jungen Leute könnten vor einem Lehrer keine Achtung haben, der selbst unter der Rute eines Zensors stünde; und der niemals etwas Neues lehren dürfte, weil doch vom Zensor zugelassene Bücher immer nur die Sprache ihrer Zeit reden. Milton erwähnt, daß er Galilei persönlich gekannt habe, der als Greis ein Gefangener der Inquisition wurde, weil er über die Bewegungen der Sterne anders dachte als die Franziskaner und die Dominikaner. „Ein Mensch kann ein Ketzer in der Wahrheit sein." Ein reicher Kaufmann könne seine religiösen Angelegenheiten nicht so verwalten wie sein Warenlager; er überlasse darum seine Religion und deren ganzen Speicher einem Geschäftsführer, dem zu gehorchen jetzt seine ganze Frömmigkeit ist; der Geschäftsführer der Religion (also die ganze Frömmigkeit des Kaufmanns) wohnt, speist und schläft bei ihm, üppiger übrigens als der

Heiland, geht des Morgens wieder fort „und läßt den freundlichen Ernährer im Laden zurück, wo er den ganzen Tag ohne Religion Handel treibt“. Es kann gar nichts Schöneres geben als einen weisen und gewissenhaften Mann, der uns die Gründe mitteilt, weshalb er den allgemeinen Glauben nicht teile. Die Wahrheit, die der Meister gelehrt habe, sei nach seiner Himmelfahrt und nach dem Tode seiner Apostel massakriert worden.

Die Reformation sei zuerst aus England ausgegangen, durch Wiclif; jetzt sei eine Reformation der Reformation nötig. Außer der Papisterei müsse jeder Glaube geduldet werden. Die Engländer seien keine Jesuiten, jeden Wahrheitssucher zu belästigen; wenn überhaupt verboten werden darf, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß die Wahrheit selbst verboten wird, die dem Vorurteil und der Gewohnheit unscheinbar und verachtenswert vorkommt.

Als Milton 1644 diese große Verteidigung der Preßfreiheit herausgab, war er — was gar zu oft übersehen wird — noch nicht der berühmte Dichter des „Paradise lost“; seine früheren unselbständigen Poesien hatten damals noch keine Wirkung ausgeübt und in seinen politischen Streitschriften war er nicht viel mehr gewesen als der begabteste Offiziosus Cromwells. Jetzt erst hatte er ganz sein Versprechen erfüllt, für die drei Freiheiten des Menschen einzutreten: für die Freiheit der Ehe (die Anhänger seiner Behauptung, die Ehescheidung müßte erleichtert werden, hießen Miltonisten), für die Freiheit der Erziehung, für die Freiheit des Denkens. Milton war ganz gewiß nach seiner eigenen Meinung kein Unchrist; doch er stand den Remonstranten und auch den Socinianern in seinem letzten Bekenntnisse sehr nahe; nur der Dichter in ihm war größer als der Rebell, als Dichter erfaßte er die Gestalten des positiven Glaubens, den Gott wie den Teufel.

Auch Milton steht auf dem Boden eines contrat social; er ist Republikaner, aber eine Monarchie, die völlig dem Gesellschaftsvertrage entspräche, wäre ihm ebenso lieb. Erst als die Presbyterianer, also Geistliche einer dogmatischen Kirche, gegen die Independenten auftraten, für den bereits verurteilten König, griff Milton zur Feder, als Anwalt des Tyrannenmordes; bald darauf in einer feurigen zweiten Schrift, dem vornehmen Pamphlet „Ikonoklastes“. Und als der König hingerichtet war, als alle Wehleidigen des Kontinents (genau wie 1793 nicht nur Schiller, sondern auch Klopstock, beide Ehrenbürger der französischen Republik) das vergossene Blut beklagten, da trat Milton wieder und wiederholt als Anwalt des englischen Volksrechtes auf. In diesen Flugschriften ist manche Beweisführung schablonenhaft und von Stimmungen des Tages abhängig; was aber gesagt werden muß, wird mit äußerster Kraft gesagt.

Siebenter Abschnitt

Gassendi

Der lachende Zweifel, der besonders in Frankreich hundert Jahre lang die gute und schöne Literatur beherrschte und die Weltanschauung von Staatsmännern und Hofleuten ausmachte, hatte sich noch nicht zu bewußter Aufklärung verdichtet; wir werden den Weg dieser Aufklärung sehr bald über die Denkfreiheit in den Niederlanden, über die deistische Naturreligion der Engländer hinweg zu den französischen Enzyklopädisten und Materialisten zu verfolgen haben. Der lachende Zweifel hatte bloß die kirchenfeindliche Stimmung vorbereitet, die in Frankreich schon im 17. Jahrhundert zu den verwegensten Äußerungen eines noch naturphilosophischen Mechanismus und eines erschrecklichen religiösen Skeptizismus führte. Solchen Überzeugungen näherte sich bereits, sonst ein anmutiger Vertreter des lachenden Zweifels, der nur in seiner Ängstlichkeit veraltete le Vayer; der Wiederentdecker des vorchristlichen Materialismus war der nur in der Form vorsichtige Gassendi, der Vollender unchristlicher Skepsis war Pierre Bayle. Gassendi und Bayle sind heute noch ganz lebendig.

le Vayer

La Mothe le Vayer (1588—1672) verdient nicht, daß er heute so gut wie vergessen ist; er gehört in die Reihe der ersten französischen Skeptiker, wenn er auch nicht die naive Schönheit Montaignes, bei aller Belesenheit noch nicht den kritischen Geist Bayles, bei aller Gassenbüberei (auch im hohen Alter) nicht den sieghaften Witz Voltaires besessen hat. Er wurde im 18. Jahrhundert noch viel gelesen; Voltaire (im Anhang zu dem Siècle de Louis XIV.) rühmte von ihm, daß er in seinem Buch über die Tugenden der Heiden zuerst die alberne Meinung bekämpft hätte, unsere Sittenlehre wäre besser als die des Altertums; er verglich bereits le Vayers spanischen Wahlspruch:

De las cosas mas seguras
La mas segura es dudar

mit dem berühmten Montaigneworte „Que sçais-je". In Deutschland schätzte man den lustigen Religionsspötter hauptsächlich als einen Vielwisser. Der Aufklärer H. Gundling nannte die Schrift über die Heidentugend freilich ein unvergleichliches Buch, benutzte aber die fünfzehnbändige Gesamtausgabe von le Vayer als sein Handbuch statt einer kleinen Bibliothek; offenbar um bequem griechische und lateinische Autoren zitieren zu können. Vollends der große Schulmeister Gottsched bemühte sich mit Erfolg, durch zwei maßlos philisterhafte Anmerkungen

zu Bayles Artikel „Bayer“ sich lächerlich zu machen. In der einen wendet er sich pedantisch gegen die Natürlichkeit, mit welcher le Bayer und dann besonders Bayle selbst über geschlechtliche Dinge zu reden pflegten; „sein Wörterbuch hätte ohne Zweifel noch mit unzähligen nützlichen und ganz ehrbaren Artikeln angefüllt werden können, wenn er gleich alle schändliche Exempel der Üppigkeit und Geilheit ersparet und die Lüste seiner Leser nicht zu stärken und zu reizen gesucht hätte“; besonders komisch ist der Rat an den Suetonius, wie er nach dem Geschmack Gottscheds hätte schreiben müssen. Die zweite Anmerkung ist mit gleicher Ahnungslosigkeit gegen den pessimistischen Aufschrei le Bayers gerichtet: das Leben sei, um nichts Schlimmeres zu sagen, so gleichgültig, daß er es auch mit allen Freuden der Jugend freiwillig nicht noch einmal zu leben wünschte.

Aus der Biographie dieses Mannes ist kein Umstand so bemerkenswert (nicht einmal der, daß er zu 76 Jahren zum zweiten Male heiratete) wie der, daß er, nachdem er schon einige recht ketzerische Schriften herausgegeben hatte, zum Erzieher der königlichen Prinzen gewählt wurde, des Herzogs von Anjou und des vierzehnjährigen Knaben, der nachher Ludwig XIV. hieß. Der Kardinal Richelieu traf diese Wahl und der Kardinal Mazarin billigte sie nachher, obgleich le Bayer damals schon die skeptischen Grundsätze des Sextus Empiricus auf die bedenklichsten Fragen angewandt hatte: auf den Unterschied im katholischen Glauben bei dem französischen und dem spanischen Volke, auf die Relativität des gesunden Menschenverstandes, auf das Recht, schwierige Probleme gleichwertig mit Ja und mit Nein zu beantworten.

Diese Tatsache, die auch von Voltaire hervorgehoben wird, wirft ja ein Licht auf den Glauben des französischen Hofes; aber trotz aller Irreligiosität der Zeit wäre ein Freigeist als Prinzenhofmeister doch kaum möglich gewesen, wenn le Bayer nicht von sich behauptet hätte, er lehre eine christliche Skepsis, d. h. er zweifle so entschieden an allem Wissen, daß die Flucht in den Glauben die unmittelbare Folge sei. Wer könnte entscheiden, ob diese Rechtfertigung bei le Bayer und seinen bewundernden Lesern mehr Selbsttäuschung oder mehr Täuschung gewesen ist? Man trieb den Zweifel auch an den Dogmen bis zum Spotte, hielt aber mit äußerer und vielleicht auch innerer Vorsicht die Tür offen, die zur Rechtgläubigkeit zurückführte. So stand es ja noch um die „christliche Skepsis“ von Huet und vielleicht sogar um die von Berkeley, nur daß Huet selten, Berkeley niemals spottete. Erst Voltaire schlug die Tür zum christlichen Glauben zu, um sich die Hintertür zum Deismus, vielleicht mit einem guten philosophischen Gewissen, offenhalten zu können.

Ich kenne genau nur die beiden meist gerühmten Bücher von le Vayer, auf die ich also meine Darstellung beschränken will: die „Cinq Dialogues“ und „De la Vertu des Payens“.

Cinq Dialogues

Das erstgenannte Werk erschien erst 1673 unter falschem Namen. „Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero“; das Pseudonym scheint ein Versteckspiel zu sein.*) Der greise Verfasser (er stand im 85. Jahre) behauptet, er habe das Buch nicht für das große Publikum geschrieben, sondern nur für seine Freunde, als ein heidnischer Philosoph, in puris naturalibus. Ein Motto aus Plinius besagt, nichts sei ungewisser, elender und hochmütiger als der Mensch; ein wahrhaft christlicher, ja katholischer Skeptiker des 19. Jahrhunderts, Lamennais, durfte das gleiche Motto über seine Schrift vom religiösen Indifferentismus setzen. Le Vayer richtet seine Angriffe gegen die dogmengläubigen, sophistischen Katheder-philosophen. Heidnisch ist die Tendenz: die Seelenruhe wird im religiösen Indifferentismus gesucht. Der erste Dialog ist ganz nach dem Muster des Sextus Empiricus abgefaßt, das nicht recht erfreulich ist, weil der antike Skeptizismus selbst etwas Dogmatisches an sich hat; aus der Ungleichheit der Meinungen und Sitten wird wieder einmal der Schluß gezogen, daß nicht einmal die Moral der Menschen sich eindeutig begründen lasse. Der zweite Dialog ist übermütig bis zur Frechheit; der Untertitel lautet, mit Anspielung auf das berühmte Symposion Platons: „Das skeptische Gastmahl“. Wieder wird von der Verschiedenheit des Geschmacks ausgegangen, dann aber mit reichlichen Zoten außer Speisen und Getränken auch der Liebesgenuß untersucht; alles führt zur Verherrlichung der heiligen Skepsis. Zur Abwechslung ernsthafter, aber immer heidnisch, werden im dritten Dialoge diesen vergänglichen Lüsten die geistigen Freuden der Einsamkeit entgegengestellt. Der ganze vierte Dialog ist dafür wieder eine derbe Satire auf die Leichtgläubigkeit und Dummheit der Zeitgenossen, in der beliebten Form „Lob der Esel“, nicht ohne Anlehnung an ähnliche Schriften von Erasmus und Agrippa von Nettesheim. Der fünfte und letzte Dialog endlich gibt dem alten Schelm Gelegenheit, seine spöttische Verbeugung vor der Kirche zu machen: wie in

*) Von diesem Tubero glaubte le Vayer zu wissen, daß ihm der berühmte Skeptiker Ainesidemos als seinem philosophischen Parteigenossen sein Hauptwerk gewidmet hätte; die neuere Forschung hat nicht mit Sicherheit herausgebracht, ob dieser Tubero der auch sonst bekannte Freund von Cicero gewesen sei oder gar erst dessen Enkel; die Frage ist auch gar nicht wichtig, es wäre denn für die alte Chronologie. Le Vayer wußte auch kaum etwas von den Schulstreitigkeiten, die den Unterschied zwischen Ainesidemos und der sogenannten neueren Akademie ausmachten; er benützte einfach oder gelehrt den Namen eines vergessenen Skeptikers zu einem Pseudonym und kümmerte sich so wenig um die vorgenommene Maske, daß er zwischen die griechischen und lateinischen Anführungen auch italienische und spanische einstreute.

den Gewohnheiten der Tafel und der Liebe, des Verkehrs und der Sitten, so gebe es auch in den Lehrsätzen der Naturreligion keine Übereinstimmung und keine Gewißheit; darum sei es wohl das beste, der Offenbarung zu vertrauen.

War es schon im Mittelalter bei dem Spiele mit der doppelten Wahrheit schwer, hinter die ehrliche Absicht der Schreiber zu gelangen, so steigert sich diese Schwierigkeit bei den Skeptikern des 17. Jahrhunderts zu einer Frage der feinsten psychologischen Kritik. Bei einigen Zeitgenossen le Vayers könnte eine Untersuchung darüber angestellt werden, ob ihre Skepsis ein christlicher oder ein verzweifelt unchristlicher Zweifel gewesen war. Es ist kaum glaublich, daß Glanville (gest. 1680), der einem Hume den kühnsten Gedanken beinahe vorausnahm, den Zweifel nur als ein Schwungbrett zum Salto mortale in den Kirchenglauben benützt habe; es ist schon eher glaublich, daß der Prämonstratenser Hirnhaym (gest. 1679), von seinem Hasse gegen den Protestantismus verführt, alles Denken angezweifelt habe, nur um die neuere Philosophie gegen die Offenbarung und seltsamerweise auch gegen die Mystik ins Unrecht zu setzen. Bei le Vayer wird man ebensowenig wie bei Montaigne zögern, die Unterwerfung unter die Kirche für eine Spiegelfechterei der Vorsicht zu erklären; ja, hie und da ist man verführt, sich an den sprachlichen Übermut Nietzsches zu erinnern, freilich nicht an den verstiegenen Übermut des kranken Tänzers. Besonders das erste und das dritte der fünf Gespräche enthalten Gedanken, die eine Umwertung aller Werte vorbereiten, vor Locke. In dem Gespräche über die skeptische Philosophie wird erwähnt (S. 14), daß die Entdeckung Amerikas den Glauben an die ursprüngliche Gleichheit der menschlichen Weltanschauungen vollends vernichtet habe; später erfahren wir allerlei von der Herrschaft, die die Gewohnheit über den Glauben und andere Sitten ausübe.

Das letzte Gespräch nun, über die Verschiedenheit der Religionen (Dialogue de la diversité des Réligions), ist die keckste Schrift, die le Vayer gegen das Christentum und eigentlich auch gegen den Theismus gewagt hat. Selbstverständlich hält sich der Hofmann eine Hintertür offen; er bekennt sich wieder ausdrücklich zur skeptischen Philosophie (wie Montaigne und Charron), aber mit der offenbar heuchlerischen Rechtgläubigkeit, nach welcher er den Glauben vom Wissen trennt und nur am Wissen zu zweifeln behauptet, nicht aber am Glauben. So darf er sich im Laufe des Gesprächs, das ohne jeden künstlerischen Wert und ohne jede dramatische Bewegung mehr eine Abhandlung ist, zugleich auf den heiligen Thomas und auf alle alten und neuen Religionsfeinde berufen. Die Neutralität des Skeptizismus sei die glücklichste Vorbereitung für die

Aufnahme des christlichen Kirchenglaubens; aber unmittelbar darauf (S. 344) verrät sich die aufklärerische Absicht dadurch, daß der Schüler den Lehrer auf die Heimlichkeit ihrer Unterredung aufmerksam macht, die eine offene Aussprache ermögliche. Man müßte blind sein oder sich blind stellen, wollte man die Absicht der ganzen ungeordneten Untersuchung verkennen: die Ketzer waren immer die besten und gelehrtesten Männer ihrer Zeit; die Menschen haben von jeher und bis auf die Gegenwart das verrückteste Zeug geglaubt, die Gottesleugner haben gute Gründe für ihre Meinung angeführt, der Gottglaube ist keine angeborene Idee. Was Locke wenige Jahre später zugunsten des Deismus und der Toleranz in guter Ordnung, also wirksamer und überzeugender vortrug, das findet sich schon in ängstlichem Durcheinander bei le Vayer.

Er weiß bereits aus neueren Reisebeschreibungen, daß nicht alle Völker an einen Gott glauben, daß Furcht oder Einbildung oder Anthropomorphismus da und dort Götter gestaltet habe; ohne die tiefere Bedeutung dieser Wortwanderung zu erkennen, erzählt er doch (nach dem Reisenden Joseph Acosta) von einem westindischen Volksstamme, bei dem die Missionare die spanische Bezeichnung Dios einführen mußten, weil es eine einheimische Bezeichnung für Gott nicht gab. Das damals schon oft bewunderte chinesische Reich habe eine Regierung, die an kein Jenseits und an keinen Gott glaube. Die Vorsehung sei von vielen sozusagen für einen göttlichen Betrug gehalten worden, wenn man es auch seit dem Giftbecher des Sokrates nicht offen heraussagte. Über die Gotteslästerungen der antiken Atheisten wird berichtet, mit dem ausdrücklichen Zusatze, der Atheismus könne sich auf berühmte Lehrer und auf scheinbare Gründe berufen. An das Wort des Epikuros wird erinnert: „Nicht der ist gottlos, der die Menge der Götter aufhebt, sondern der die Götter nach der Meinung der Menge denken läßt.“ Immer habe es größte Philosophen gegeben, die sich die volle Freiheit nahmen, gegen die Fabel von einer göttlichen Weltregierung loszuziehen. Zweifel an der Güte und Macht des höchsten Gottes seien immer ausgesprochen worden. Die Religion oder der Aberglaube habe entsetzliche Dinge verursacht, wie denn ein Ägypter eher einen Menschen fressen durfte als das Fleisch einer Katze oder einen Kohlkopf.

In dieser Unzahl von Religionen glaubt fast jedermann die richtige zu besitzen und die anderen als falsch verdammen zu dürfen; wie (nach einem alten Schulbeispiele) die Trojaner, die das Gesicht der schönen Helena niemals gesehen hatten, über ihr Aussehen stritten: ein jeder glaubte die richtige Vorstellung von der Frau zu haben, für die er sich umbringen ließ.

Man soll in der Religion bleiben, in der man geboren worden ist; nach der Meinung der Leute ist es immer besser, abergläubisch zu sein als gottlos. Aber le Bayer läßt durchblicken, daß er selbst nicht so denkt, daß er — noch nicht mit Bayle, dessen Werk noch ungeschrieben war, doch schon mit Plutarchos — lieber gottlos als abergläubisch sein will; ein starkes Wort des Bacon von Verulam wird angeführt: der Atheismus lasse dem Menschen wenigstens seine Ehre und die Möglichkeit eines tugendhaften Wandels, der Aberglaube mache sich zum absoluten Herrn und vernichte den Verstand.

Es klingt beinahe fromm, ist aber dennoch scholastische Gotteslästerung, wenn le Bayer die Menschenähnlichkeit der Götter begreiflich findet, dann aber wie nur ein Beispiel den Gottmenschen des Christentums hervorhebt. Wenn er wie harmlos einen starkgeistigen Pantheismus, der fast schon Naturalismus ist, eine beachtenswerte Religionsform nennt. Die wahre Religion sei durch die Vernunft allein nicht aufzufinden, sagt le Bayer mit gutgespielter Einfalt. Wohl habe sich einmal ein moskowitischer Fürst, nach langem Prüfen der verschiedenen Religionen, entschlossen ein Christ zu werden; vielleicht aber habe er geheime Absichten dabei gehabt.

Das Gespräch schließt mit einem christelnden Lobe des Skeptizismus und endlich mit dem schon einmal angeführten Verse:

„De las cosas mas seguras (So sicher ist nichts
La mas segura es dudar." wie der Zweifel.)

De la Vertu des Payens

Das andere Buch, das uns noch näher zu beschäftigen hat, das über die Tugenden der Heiden, erschien bereits im Jahre 1642, zehn Jahre bevor le Bayer Prinzenerzieher wurde. Von der Ausgelassenheit des Greises sind da nur etwa leise Spuren. Le Bayer erlebte damals wohl noch die fröhlichen Torheiten, die er im Alter zu beschreiben sehr liebte. Als Schriftsteller war er noch ehrbar, schrecklich gelehrt, ein klein wenig scholastisch, aber doch schon nicht ohne eine gewisse Leichtigkeit des Tons. Das Buch ist, selbstverständlich in den herkömmlich unwürdigen Phrasen, dem Kardinal von Richelieu gewidmet. „Die Sonnenanbeter zündeten Feuer auf den Altären an, weil sie in der Natur kein würdigeres Opfer fanden, war es auch nur ein recht kleines Licht vor dem Lichte des großen Gestirns. Ich ahme sie kühnlich nach, indem ich diese Abhandlung von der Heiden Tugend überreiche, die sich freilich nicht vergleichen läßt mit den christlichen und mehr als heroischen Tugenden von Eurer Eminenz."

La Mothe le Bayer hatte ein stattliches Buch von 370 Quartseiten nötig, um den ungeheuerlichen Satz des heiligen Augustinus, die Tugenden

der Heiden wären nur glänzende Laster gewesen, bescheidentlich abzuschwächen. Man kann die breiten und gelehrten Ausführungen heute nicht lesen, ohne einen tiefen Unmut über die Langsamkeit der menschlichen Geistesbefreiung zu empfinden. La Mothe war da ein ausgesprochener Freigeist, hielt sich aber für verpflichtet, namentlich im ersten Teile seines Buches, nicht wie ein Philosoph, sondern höchstens wie ein milder Sonntagsprediger über die Frage zu reden: ob man auch nur einem einzigen von den vielen weisen und edlen Heiden eine ewige Seligkeit zuerkennen dürfte. Denn darauf spitzte sich die Frage zu. Einige Humanisten hatten es gewagt, das Seelenheil des bewunderten Cicero oder des vergötterten Aristoteles für möglich zu halten; selbst ein so orthodoxer Katholik wie der Pater Gretser aus Markdorf hatte der göttlichen Barmherzigkeit in diesem Punkte nicht vorgreifen wollen. Das Ansehen namentlich des Aristoteles war so überragend, daß schon der heilige Thomas scholastische Distinktionen versucht hatte, um solchen weisen Heiden etwas wie einen unentwickelten Glauben und damit die unerläßliche Bedingung des Seelenheils zusprechen zu können. Le Vayer ist in der Sprache, in der schulgemäßen Begründung ebenso unfrei; aber in der Absicht wie in der Wirkung ist er da schon ein Aufklärer. Er mag sich seiner Vorsicht in der Ausdrucksweise gar wohl bewußt gewesen sein, da er an mehr als einer Stelle die gleiche Vorsicht bei den großen Philosophen des Altertums nicht tadelt: sie wären eben durch die Erinnerung an den Schirlingsbecher des Sokrates geschreckt worden. Überdies ist er mehr als einmal bereit (S. 277 und 365; ich zitiere nach der Originalausgabe), seine Meinung der der Kirche zu unterwerfen. Er erreicht die aufklärende Absicht durch einen Vortrag, den man nicht recht ironisch nennen kann, der aber doch von Ironie nicht sehr weit entfernt ist. Man könnte diesen Ton am besten mit dem dolus eventualis vergleichen. Er schreibt nur für die Hofleute, mit denen er sich einig weiß sowohl im Unglauben als in der Verpflichtung, keinen Anstoß zu geben; er bekennt sich also zu allen Dogmen und zu allen Entscheidungen der Kirche, macht dabei ein ernsthaftes Gesicht, hat aber nichts dagegen, wenn man über sein Bekenntnis und über seine Ernsthaftigkeit lacht. So wenn er (S. 61) ganz ehrbar das Paradoxon ausspricht: die alten Atheisten seien des ewigen Heils ganz besonders sicher, weil sie die falschen Götter geleugnet hätten; so wenn er sein günstiges Urteil über antike Freigeister damit entschuldigt, daß sie nach dem Siege des Christentums nicht mehr gefährlich seien. Auch das Schlußwort des Buches scheint anzudeuten, daß man zwischen den Zeilen zu lesen habe. „Ce n'est pas bien enseigner que d'enseigner tout." Was er weise verschweigt, zeigt mir den Meister des Stils.

Der zweite Teil der Schrift ist in breiter Ausführung den einzelnen Philosophen gewidmet. Für unsere ungläubige Zeit ist die Frage nach dem Seelenheil der vorchristlichen Weisen ziemlich grotesk; die Ungläubigkeit des 17. Jahrhunderts war wesentlich anderer Art; auch die Freigeister hatten noch eine unklare Vorstellung von einem Leben nach dem Tode, von Belohnung und Strafe; dazu kam, daß die gelehrte Welt von Sokrates, Platon und Aristoteles, von Seneca und Cicero noch viel unmittelbarer abhängig war, als sie es heute ist, sich darum um das Seelenheil dieser würdigen Männer noch rechte Sorgen machte. Fromme Scholastiker schon hatten sich ja abgequält, solche Leute mit logischen Deduktionen von der allgemeinen Verdammnis aller Heiden auszunehmen; die Humanisten waren in ihrem Herzen überzeugt davon, daß Aristoteles und Platon mehr wert gewesen wären als manche Kirchenväter; jetzt, nach dem Tridentinum, war die Kirche wieder mächtiger als zur Zeit der Renaissance, und dennoch war die Geistesfreiheit insofern fortgeschritten, als le Vayer über die Frage selbst schon heimlich lachen konnte, wenn er nur im Wortlaute die Dogmatik unangetastet ließ.

Nach diesen Bemerkungen werde ich die Begutachtung der einzelnen Philosophen kürzer abtun können; eine vorurteilslose Antikritik der scheinbar christlichen Kritik von le Vayer würde schon darum zu weit führen, weil dieser mit allen Anekdoten und Legenden der antiken Philosophiegeschichte arbeitet, die heutzutage oft zu einer antiken chronique scandaleuse geworden sind. Nur noch eine Beobachtung möchte ich vorausschicken, weil sie mir die bewußte Absicht le Vayers besonders deutlich zu verraten scheint: für die Tugend und die Heilsmöglichkeit bei den gewissermaßen positiven, von der christlichen Theologie vielfach benützten alten Philosophen bringt er nur die herkömmlichen Gründe vor; besondere Mühe gibt er sich aber, die Tugend der eigentlich alten Ketzer zu beweisen, der Epikureer, der Skeptiker und des Kaisers Julianos.

Sokrates wird nicht viel anders dargestellt, als wie wenn er der erste christliche Märtyrer gewesen wäre, ein Märtyrer des Monotheismus vor Christus. Erasmus hatte einmal den Scherz gewagt, als bete er gelegentlich zum heiligen Sokrates. Das sei sehr kühn, meint le Vayer; noch kühner aber sei es, den größten Weisen Griechenlands, ohne an Gottes Gnade zu denken, zum ewigen Höllenfeuer zu verdammen.

Platon habe der Göttliche geheißen, also doch wohl den Glauben an die Gottheit gefördert. Mit dem bewährten Taschenspielerkunststück wird in Platons Schriften mancher christliche Zug nachgewiesen, der in Wahrheit aus Platon (über die Neuplatoniker) in die christliche Dogmatik hineingeraten ist. Mit einer flüchtigen Bekreuzigung vor der Macht

des Teufels wird daran erinnert, daß unzuverlässige Berichte von einer jungfräulichen Geburt Platons zu erzählen wußten. Das Kapitel schließt, wie ähnlich so oft, mit dem Wunsche oder mit der Hoffnung, daß Platon durch Gottes Barmherzigkeit erlöst worden sei.

Noch leichter schien die christliche Rettung des Aristoteles. Der war ja seit Jahrhunderten der christliche Philosoph, hatte so ungefähr unter dem Einfluß des Heiligen Geistes geschrieben und galt auf den Universitäten nicht weniger als die Evangelisten, auf den Gebieten der Logik und der Naturwissenschaft wohl gar etwas mehr. Le Vayer ist also sehr geneigt, ganz entschieden an die ewige Seligkeit des Aristoteles zu glauben; verdanke er ihm doch den sichersten Teil seines menschlichen Wissens. Aus Rücksicht auf die Kirche wolle er aber das Heil des Aristoteles, das er innig wünsche, als zweifelhaft betrachten.

Diogenes, der Kyniker, wird besonders darum gerühmt, daß er die falschen Götter seines Landes geleugnet habe. Die bekannte hübsche Geschichte wird von ihm — sie wird aber von dem ausgesprochen atheistischen Diagoras berichtet — so behaglich erzählt, als ob sie sich nicht auf die christliche Religion hätte anwenden lassen; als man in seiner Gegenwart die Weihgeschenke in einem Tempel bewunderte, die von heimkehrenden Seeleuten für die Rettung aus den Gefahren gestiftet waren, habe er gemeint: „Wenn man die Weihgeschenke zählen könnte, die von Seeleuten in großer Not versprochen wurden und die nicht hier sind, weil die Leute trotz ihrer Gelübde Schiffbruch litten, so wäre deren Zahl noch größer." Für das Seelenheil des Diogenes und seiner Schüler will sich le Vayer nicht verbürgen. An dieser Stelle ist die Ironie einmal handgreiflich, da der Verfasser an der Tugend und der Bußfertigkeit des Diogenes zweifelt und die Kyniker (S. 169) schon auf der nächsten Seite nach allerlei schicklichen Einschränkungen mit den Kapuzinern vergleicht.

Leicht scheint wieder die Aufgabe, Zenon für gut christlich zu erklären, den Begründer der Stoa; waren doch die Deklamationen der Stoiker an den christlichen Kanzeln fast ebenso beliebt und gemein wie die Lehrsätze des Aristoteles auf den christlichen Kathedern. Und so furchtbar tugendhaft waren ja die Stoiker in ihrer Moral, daß die Christen sich zu schämen hatten. Nur ein Punkt war bedenklich. Die Stoiker predigten den Selbstmord und waren nicht abgeneigt, in der Fähigkeit zum Selbstmorde das unterscheidende Merkmal zwischen Tier und Mensch zu erblicken. Darum wäre schon eine außerordentliche Güte Gottes nötig gewesen, um ihnen in Anbetracht ihrer sonstigen Tugenden die ewige Seligkeit zu schenken.

Etwas abseits von den übrigen Schulen wird Pythagoras betrachtet; er neigte zu mancherlei heidnischem Aberglauben. Vielleicht

habe er sich aber bekehrt, und keinesfalls dürfe man dem allwissenden und allmächtigen Gotte vorgreifen und die Verdammnis als unzweifelhaft annehmen.

Sehr merkwürdig ist das Urteil über Epikuros, dessen Sekte schon im Altertum den Haß der sonst widerstrebenden Schulen auf sich vereinigte und bis gegen Mitte des 17. Jahrhunderts für den Ausbund von Gottlosigkeit und Unsittlichkeit galt. Le Vayer weiß schon, daß die Wollüstlinge nur unechte Schüler des Epikuros waren, er weiß aber auch, daß Epikuros selbst zu den entschiedensten Gottesleugnern zu rechnen ist; er kennt den Zauber des Epikureismus: zu ihm, als der radikalsten Lehre, haben sich sehr viele Anhänger anderer Philosophen bekehrt, ihm untreu geworden ist keiner. Le Vayer ist aber auch schon in die Untersuchungen eingeweiht, die Gassendi erst fünf und sieben Jahre später veröffentlicht hat; er nennt Gassendi als einen der gelehrtesten Zeitgenossen ausdrücklich und kündigt an, daß das System des Epikuros — ohne daß er der Autorität der Kirche und der Rücksicht auf die guten Sitten vorgreifen wolle — zu gleichem Ansehen kommen werde wie andere Lehrmeinungen; auch der Lehrsatz von der Mehrheit der Welten. Also stehe es verzweifelt um sein Seelenheil; aber er sei bei aller Gottlosigkeit ein hervorragender Denker und ein vortrefflicher Mensch gewesen.

Noch beachtenswerter ist die Stellungnahme zu den Skeptikern, die ja an allem zweifelten, also auch an der Gottheit. Le Vayer bekennt sich, wie in allen seinen Schriften, frei zu der Meinung, daß man jedem Satze ein Wörtchen wie „Vielleicht“ oder „Ich weiß nicht“ hinzuzufügen habe, daß in diesem Verzichte auf Gewißheit das einzige Glück des Geistes bestehe. Man könne ja im Denken den Menschen niemals ganz ausziehen. Weil nun die Skeptiker ihre docta ignorantia, die sie so lange Zeit vor dem Kardinal von Cusa behaupteten, auch auf die göttlichen Dinge ausdehnten, weil also die Skeptiker nicht einmal die rechte Naturreligion besaßen, den Glauben implizite, den unentfalteten oder unentwickelten Glauben, so scheint es auf den ersten Blick schlimm um ihr ewiges Heil zu stehen; genau genommen stimme aber ihr Mißtrauen gegen die Vernunft, ihre geistige Bescheidenheit recht gut mit der Grundlage des Christentums überein. Der Himmel werde ja den Armen am Geiste versprochen. Für die Unwandelbarkeit des Sittengesetzes sei der grundsätzliche Zweifel allerdings bedenklich. Trotzdem neige le Vayer, in Übereinstimmung mit dem weisen Salomon und — dem Apostel Paulus, zu den Zweifeln, zu der Ungewißheit und zu der ignorantia der Skeptiker. Schon wegen dieser Stellungnahme zu Epikuros und den Skeptikern schien es mir richtig, den Prinzenerzieher le Vayer trotz seiner hofmännischen Bedenklichkeiten

zu den Siegern über das Mittelalter zu stellen, zu Gassendi und Bayle, nicht zu den unkriegerisch lachenden Zweiflern.

Auffallend und ziemlich neu ist es, daß le Vayer in die Reihe der antiken Philosophen jetzt den Konfuzius einschiebt, „den Sokrates von China“. Was man damals von dem Geistesleben des fernen Morgenlandes wußte, stützte sich auf einige wenige Berichte von Missionaren. Es wäre einer besonderen Untersuchung wert, den Einfluß dieser Nachrichten auf die Geistesbefreiung des Abendlandes genauer festzustellen; die Freidenker wiesen auf die offenbarungslose Moral der Chinesen (noch Christian Wolff fiel dieser Tapferkeit fast zum Opfer) in ebenso aufklärerischer Absicht hin, wie sie seit dem 12. Jahrhundert auf die unchristliche und dennoch lobenswerte Moral der Araber hingewiesen hatten; in Satiren und Religionsgesprächen wurde jetzt demonstrativ, mit mehr oder weniger Vorsicht, der ferne Orient gegen das Christentum ausgespielt, wie durch Jahrhunderte der Islam. Le Vayer ist noch sehr vorsichtig; mit seinem gewohnten dolus eventualis hofft er auf das Heil des Konfuzius (und des Xaca)*), ohne bezüglich der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit etwas entscheiden zu wollen.

Der Fall des Römers Seneca liegt für den scheinbar christlichen Standpunkt le Vayers äußerst verwickelt. Einerseits wurde Seneca von den Kirchenvätern noch mehr geschätzt als andere Stoiker und von der Legende mit dem heiligen Paulus in Verbindung gebracht, selbst beinahe wie ein christlicher Heiliger; anderseits war er kein ganz orthodoxer Stoiker und stimmte oft in bedenklicher Weise mit Epikuros überein, wenn er auch wiederum sehr schön über die Gottheit redete. Dazu kam, daß Seneca erst nach Christi Geburt unter dem Kaiser Nero wirkte, ihm also die duldsame Vorstellung von einem Glauben implizite, nach Verkündigung der neuen Offenbarung, nicht zugute kommen konnte. Nach dieser Vorstellung des heiligen Thomas wäre also Seneca als verdammt anzusehen. Doch dürfe man, ohne Gewissensverletzung und ohne Furcht vor dem Zorne des Himmels, Wünsche und Hoffnungen zu seinen Gunsten aussprechen.

Endlich untersucht le Vayer mit erstaunlicher Vorurteilslosigkeit das Charakterbild des Kaisers Julianos, des berüchtigten Abtrünnigen. Er hatte schon vorher einmal gewagt, diesen verruchten Menschen — nach den üblichen Verbeugungen vor der Kirche — für den bedeutendsten aller römischen Kaiser zu erklären. Jetzt versucht er dieses Urteil näher zu begründen, indem er die Schmähungen der „guten Väter“ entkräftet. Nach den Zeugnissen der besten Schriftsteller sei Julianos ein ausgezeichneter Monarch

*) Nach der Religionswissenschaft, die le Vayer kannte, ein Götze der Japaner, sicherlich aber der Name (Saca, Çakya), unter welchem Buddha in Japan verehrt wurde.

gewesen, im Kriege wie im Frieden und habe nur die ihm von Gott verliehenen Gaben als Abtrünniger mißbraucht. Gegenwärtig, zwölf Jahrhunderte nach seinem Abfall, da der Islam sich über die ganze alte Welt ausgebreitet habe und es in der Christenheit mehr Atheisten gebe als je zuvor, brauche man die Wiederbelebung der antiken Götzen nicht mehr zu fürchten und könne die Vorzüge des Abtrünnigen unparteiischer würdigen als die Kirchenväter, die den neuen Glauben bedroht sahen. Le Vayer glaubt einfach nicht, was der heilige Chrysostomos als Augenzeuge von der Sittenlosigkeit des Kaisers erzählt. Seine Tugenden müsse man anerkennen, auch ein Abtrünniger könne tugendhaft sein. Gott habe mit dem Abfall des Julianos wahrscheinlich seine besonderen Absichten gehabt; er könne neueren Fürsten jedenfalls zu einem abschreckenden Beispiele dienen.

La Mothe le Vayer war am Ende aber doch nur geschätzt als ein eleganter Schriftsteller; sein Zeitgenosse Gassendi war ein Naturforscher; darum allein wirkt dieser unmittelbarer auf uns als der viel lustigere le Vayer. Wenn wir die Schriften von Gassendi zur Hand nehmen, verlassen wir zum ersten Male die Welt des Mittelalters fast völlig; noch stehen wir nicht auf dem Boden der exakten Naturwissenschaft, noch erfahren wir nicht deren praktische Erfolge und deren neuen erkenntnistheoretischen Aberglauben, aber wir haben doch schon mit etwas wie einer voraussetzungslosen Wissenschaft zu tun, bei Gassendi viel deutlicher als bei seinem Meister Descartes. Wollte ich so töricht sein, Vollständigkeit anzustreben, so müßte ich auch das Verhältnis Gassendis zu der erstaunlichen Freiheit eines Lionardo da Vinci, eines Vives untersuchen; aber nicht einmal für die Beziehungen Gassendis zu Descartes reicht mein Rahmen aus. Descartes hätte (nach seiner innersten Überzeugung, wie ich glaube) neben Gassendi ein Erneuerer des mechanistischen Weltbildes des Altertums werden können —, ja, wenn er ein anderer Mann gewesen wäre als er war. Der geniale Mathematiker Descartes strebte nach einer mathematischen Welterklärung, störte jedoch seine Aufgabe dadurch, daß er eigentlich überall christelte: in der Astronomie und Physik, da er die Lehre des Galilei nicht anzuerkennen wagte, in der Psychologie, da er die aus dem Neuen Testament überkommene Verachtung der Tiere neu begründen wollte, in der Philosophie, da er den hergebrachten Dualismus von Geist und Körper systematisch ausbaute. Descartes wird trotz glänzender Gaben so wenig den Befreiern von religiösen Ketten zuzurechnen sein wie der noch scharfsinnigere Leibniz: nur mutige Charaktere, die frei sind von Neid und Eitelkeit, können Befreier werden. Descartes kannte wahrscheinlich auch die heute verlorenen

Gassendi

Descartes

Schriften Gassendis und nützte und schätzte sie; später beugte er sich der Kirche und lehnte den Epikureer ab.

Gassendi

Nun war auch Gassendi freilich kein Draufgänger; er war der Kirche gegenüber klug wie die Schlangen, lobte sogar das veraltet geborene Planetensystem von Tycho Brahe, weil es der Bibel besser entsprach als das kopernikanische. Doch alle seine Vorsicht hinderte ihn nicht, seiner Lebensaufgabe treu zu bleiben: den in seinen Folgerungen durchaus atheistischen Atomismus des Epikuros wieder zu lehren und nebenbei auch die Ehrenrettung der berüchtigten epikurischen Moral zu übernehmen. Das alles, ohne jemals ein atheistisches oder unchristliches Bekenntnis abzulegen. Nur daß er sich überall, als ein Physiker, ausschließlich um die unmittelbaren Ursachen des Weltgeschehens kümmert, nicht um die erste Ursache, als welche Gott sein mag, nur daß er einmal zu verstehen gibt, er halte die allgegenwärtige Wärme so ungefähr für die Weltseele; wie übrigens noch so viel später Holbach tat, während Priestley und Lavoisier bereits an der chemischen Erklärung der Wärme arbeiteten.

Man erinnere sich (vgl. I, 126 f.), wie der bloße Name des Epikuros zu einem Schimpfworte geworden war, soviel wie „Schwein" bedeutete, wenn man den sachlichen Mut würdigen will, der dazu gehörte, nicht nur die atheistische Welterklärung des Epikuros zu verteidigen, sondern auch dessen verrufene Lebensführung. Und das tat Gassendi denn doch in seinen Hauptschriften (seit 1647), nachdem er sich vorher, bewußt unzeitgemäß, gegen die Aristoteliker und mit einigem Übermut auch gegen Descartes gewandt hatte. Zum ersten Male nach anderthalb Jahrtausenden gab es einen Denker, der sich öffentlich zu Epikuros bekannte und es sofort durchsetzte, als ein Epikureer gefeiert zu werden; man schenkte ihm in den Niederlanden eine Gemme mit dem Bildnisse des alten Gottesleugners. So war Gassendi vorsichtig (heuchlerisch, wenn man will) in der Form, rücksichtslos in der Sache. Daß er sein Erstlingswerk, seine „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (Exercitationes paradoxicae) von 1624 verbrannte, war schwerlich sein freier Wille; seine Pariser Freunde, der Kreis des verschmitzt freigeistigen Mersenne, mögen ihn dazu bewogen haben. Erst mehr als dreißig Jahre nachher erschien wenigstens ein Auszug aus den vernichteten Büchern der Schrift; wir erfahren daraus, daß er schon so früh das neue Planetensystem und Brunos Ketzerei von der Vielheit der Welten lehrte, wie die Atomistik und die lebensfreudige Moral des Epikuros.

Nicht viel später als Gassendi, ganz gewiß von ihm abhängig, ist der um wenige Jahre ältere Hobbes ein Erneuerer der Atomistik wie der Psychologie (wie ich da lieber sagen möchte als Ethik) von Epikuros

geworden; mit ebenso starker Wirkung auf Philosophie und Staatsrecht, wie des Gassendi Nachwirkung auf die Physik gewesen ist. Und darin war Hobbes noch freier als Gassendi, daß dieser (hier doch noch mittelalterlich) in Epikuros wieder eine Autorität sah, gegen die herrschende Autorität des Aristoteles, während Hobbes sich niemals auf Autoritäten berief, immer nur Gründe anerkannte. So konnte Hobbes, der auch die Kirche dem Staate unterwerfen wollte, viel leichter zum Rufe eines Atheisten kommen als der äußerlich kirchenfromme Propst Gassendi. Sicherlich war aber Hobbes, wie gesagt, der Nachfolger Gassendis in der Wiederbelebung des Epikuros; wahrscheinlich hat er auch, da er in Paris zu seinem Freundeskreise gehörte, die vernichteten Bücher seiner unzeitgemäßen Betrachtungen oder Geistesübungen kennen gelernt.

Um dieser Zusammenhänge willen und weil die Wiederbelebung der Atomistik zum Ausgangspunkte geworden ist für das materialistische oder mechanistische Weltbild der Gegenwart, für die Erfindungen und Entdeckungen der letzten Jahrhunderte, aber auch für deren schwere erkenntniskritische Irrtümer, darum hätte Gassendi auch recht gut — und mit besserem Rechte als Bacon von Verulam — als der Urheber der neuen Naturwissenschaft dargestellt werden können. Aber auch er war, in ähnlicher Weise wie Bacon, trotz seines Strebens nach Erfahrungswissen, zu sehr der Naturphilosophie ergeben, freilich schon einer materialistisch gerichteten Naturphilosophie. So schien es mir richtiger, Gassendi als den größten Zweifler im Naturwissen zu behandeln, neben Bayle, dem stärksten Zweifler in den Fragen des Geistes und des Glaubens. Es ist ja kein bloßer Zufall, daß einer der ersten Schüler Gassendis, Robert Boyle, der Begründer der modernen Chemie, sein auf die Atomistik aufgebautes Hauptwerk (1661) „Chemista scepticus" betitelt hat; viel ehrlicher als Descartes sind die Materialisten vom Zweifel ausgegangen, um zur Annäherung an einige Wahrheiten zu gelangen, wenn auch natürlich nicht zu der unnahbaren Wahrheit selbst.

Gassendis Leben

Ich habe für das Menschliche nachzutragen, daß Pierre Gassendi (wahrscheinlich hieß er eigentlich Gassend) 1592 in der Provence geboren wurde, früh für ein Wunderkind galt und schon in sehr jungen Jahren trotz seiner Kränklichkeit, als Lehrer und Geistlicher Ansehen gewann. Immer wieder widmete er sich der Professur (für Philosophie und Mathematik) in seiner Heimat und dann mehrmals in Paris, immer wieder erkrankte er und zog sich in die Stille seiner geistlichen Würden zurück. Er starb 1655 zu Paris, sicherlich an den barbarischen Aderlässen seiner Ärzte. Mit mehr Befriedigung als Spott können wir nach einem Vierteljahrtausend verfolgen, wie Gassendi äußerlich sich der Kirche fügte und

so fast jeder ernsthaften Verfolgung entging. Sein Schüler und Freund François Bernier (geb. 1620, gest. 1688), der übrigens eines der ersten Werke über die Weltentsagung der Inder geschrieben hat, bekämpfte in Scherz und Ernst die Gegner Gassendis und gab (zum ersten Male im Jahre 1678) ein weitläufiges System des Gassendismus heraus.

Solange Naturwissenschaft und Naturphilosophie nur Sehnsucht war, im Altertum und im Mittelalter, durfte die Philosophie den Traum einer physikalischen, mechanischen, materialistischen Welterklärung träumen; seitdem es aber eine Naturwissenschaft gibt und eine „exakte“ Naturbeobachtung ihre eigenen Grenzen kennen gelehrt hat, ist der Materialismus in philosophischem Sinne unanständig geworden. Nichts wäre ungerechter als der unhistorische Gedanke, dieses Urteil auf Gassendi selbst anzuwenden; er war freier und als ein großer Zweifler undogmatischer als die gefeierten Vollender des materialistischen Weltbildes. Hätten wir dafür nicht als Beweise manche naturphilosophische Äußerung, so wäre Beweis genug ein Wort, das er einmal gegen Saint-Evremond aussprach: „Die Natur hat der Wißbegierde viel Raum gegeben, aber der Erkenntnis sehr enge Schranken gesetzt. Ich sage das nicht, um die Anmaßung der anderen zu demütigen oder aus falscher Bescheidenheit, die immer ein wenig heuchlerisch ist. Vielleicht weiß ich, was man so überhaupt über die meisten Dinge zu denken vermag; aber ich bin durchaus nicht sicher, daß ich die kleinsten Erscheinungen richtig verstehe.“

Achter Abschnitt

Pierre Bayle — Sieg der Skepsis

Gottesleugnung und Aberglaube

An dieser Stelle wird es nützlich sein, auf den Unterschied zwischen antiker und christlicher Aufklärung zurückzukommen. Ich habe schon in der Einleitung auf die Worte des Plutarchos hingewiesen, die in den deutschen Übersetzungen (fast gleichlautend bei Kaltwasser und bei Bähr) so albern klingen: „Ich kann mich über diejenigen nicht genug wundern, welche wohl den Atheismus, nicht aber auch den Aberglauben für Gottlosigkeit halten.“ Von „Aberglauben“ ist bei Plutarchos überhaupt nicht die Rede. Die Überschrift des Stückes müßte auf Deutsch heißen (anstatt wie üblich „Über den Aberglauben“): „Über die Gottesfurcht“ oder richtiger, weil auch das Wort Gottesfurcht sinnlos verblaßt ist, „über die Angst vor Göttern und Dämonen“. Was Plutarchos in dem berühmten Feuilleton etwa sagen will, das ist in unserer Sprache nur ungenau

wiederzugeben. Vielleicht so: wer an das Dasein der Götter einfach nicht glaubt, der mag irren, muß aber darum nicht unvernünftig handeln, wer dagegen Angst vor den Göttern hat, wer sie für gefährliche Mächte hält, dem wird durch eine solche Vorstellung das Lebensglück vernichtet; er ist schlimmer daran als ein Sklave, den der Schlaf vorübergehend, der Tod für immer erlöst; wer Angst vor den Göttern hat, den verfolgen sie im Traume, den bedrohen sie in seiner Einbildung auch noch nach dem Tode. Angst vor den Göttern ist also schädlicher als Leugnung der Götter. Bayle nun berief sich auf Plutarchos wie Plutarchos ältere Dichter und Denker zitierte. Aber Bayle hatte der christlichen Welt etwas noch ganz anderes zu sagen als der römische Grieche. Gottesleugnung war in den dazwischenliegenden anderthalb Jahrtausenden zu einem schauerlichen Verbrechen geworden, das regelmäßig mit der entsetzlichen Strafe des Feuertodes gebüßt wurde. Daneben hatte sich der Begriff des Aberglaubens entwickelt, des falschen, vom Kirchendogma abirrenden Glaubens. Hätte nun Bayle nur behaupten wollen, der falsche Glaube könne noch schlimmere Wirkungen haben als die Gottesleugnung, so hätte er kaum besonderen Anstoß erregt; denn die Kirche verfolgte den falschen Glauben oder die Ketzerei längst mit ebensolcher Grausamkeit wie die viel seltenere Gottesleugnung. Doch hinter dem Satze Bayles versteckte sich bereits ein Gedanke, der bald darauf (durch Voltaire) zum Gemeingute der Aufklärer wurde: Aberglaube ist jeder fanatische Glaube an die unduldsame Unfehlbarkeit der eigenen Religion, und Fanatismus ist in seinen Wirkungen schlimmer als Atheismus.

In des Buddeus reichhaltigem Buche „Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben“ (Deutsche Ausgabe von Theognostus Eusebius, Jena 1723, S. 130) kann man lesen, was die Rechtgläubigen im 18. Jahrhundert von Pierre Bayle dachten. Es heißt da im Texte: „Petrus Bayle reichet denen Atheis nicht selten die Waffen hin, und wenn er wider sie streitet, so scheinet's, als wenn er's nicht ernstlich gnug meine; daher er auch von einigen in den Argwohn, als sei er selbst ein Atheiste gewesen, gebracht worden.“ In der gelehrten Anmerkung wird aber der Scharfsinn und die wissenschaftliche Gründlichkeit des gefährlichen Mannes anerkannt. Man halte dagegen das Urteil Goethes; er hatte als Jüngling aus Bayles Wörterbuche wichtige Anregungen geschöpft, nahm wahrlich an dem Freidenkertum keinen Anstoß, beklagte aber (im 16. Buche von „Dichtung und Wahrheit“), daß das schätzbare und nützliche Wörterbuch wegen Klätscherei und Salbaderei lächerlich und schädlich sei. Und man erinnere sich, daß Goethe Voltaire anerkannte, Diderot bewunderte, aber gegen das Hauptwerk des französischen Materialismus, gegen das „Système de la Nature“, einen starken Widerwillen empfand.

Das Werk Bayles

Als Tatsache der Geschichte darf es ausgesprochen werden, daß das Lebenswerk Pierre Bayles für die Entwicklung der Freigeisterei mehr geleistet hat, als vorher die kühnen Träumereien der italienischen Weltverbesserer und der allerersten englischen Deisten, als nachher die Enzyklopädisten, mehr sogar als Voltaire, dem zuletzt alle Siege Bayles zugeschrieben wurden. Voltaire hatte einen umfassenderen Geist, schon weil er nicht unbeträchtliche naturwissenschaftliche Studien betrieben hatte; er war noch viel witziger als Bayle und konnte durch sein Lachen töten; er war kein Dichter, aber durch die Anmut seiner Sprachform übertraf er fast alle Franzosen und wurde in seiner Prosa auch für das Ausland vorbildlich. Trotz alledem hat Bayle mancherlei vor ihm voraus; eine solche Verbindung von fast pedantischer Gründlichkeit, leichtem Scherze und logischer Treffsicherheit war bis dahin bei den Gelehrten unerhört gewesen; und scheint Bayle den protestantischen Theologen ebensoviele Zugeständnisse zu machen, wie Voltaire nachher den Dogmen der Naturreligion, so vergesse man nicht, daß Bayle um fünfzig Jahre früher geboren wurde als Voltaire; der Feuertod, der den Enzyklopädisten doch bereits als eine Barbarei aus dem vorigen Jahrhundert nicht mehr unmittelbar drohte, war für Bayle noch eine mögliche Gefahr. Wieder ein Menschenalter nach Voltaire trat unser Lessing auf; als er die Denkfreiheit gegen den Pastor Goeze verteidigte, setzte er nur seine bürgerliche Stellung aufs Spiel, als Bayle einen ähnlichen Streit mit dem Pastor Jurieu ausfocht, spielte er unter Umständen um sein Leben. Wir müssen etwas von dem äußeren Entwicklungsgange Bayles kennen lernen, wenn wir seine Tapferkeit richtig beurteilen wollen; ich folge zumeist der Lebensbeschreibung, die sein Freund des Maizeaux 1723 vollendete. Die neuere Forschung hat manche persönliche Beziehung besser aufgeklärt, an den Hauptzügen hat sie nichts geändert.

Bayles Leben

Pierre Bayle wurde 1647 in Südfrankreich geboren, nicht gar weit von der spanischen Grenze, in der Grafschaft Foix, die erst kurz vorher an Frankreich gekommen war. Es ist ein hübscher, rührender Zug, daß Bayle dem Flüßchen Ariège, an dessen Ufern er ein glückliches Jahr seiner Jugend verleben durfte, einen Artikel seines Wörterbuchs gewidmet und darin Verse zum Ruhme seiner Heimat abgedruckt hat. Die Nachrichten über seine Frühreife brauche ich nicht nachzuschreiben, weil sie jedesmal wiederkehren, wenn die Knabenzeit eines berühmt gewordenen Mannes geschildert wird. Das Besondere an Bayle war aber, daß er sich bei seinen geistigen Arbeiten leicht überanstrengte und darum seine Studien wegen Krankheit oft unterbrechen mußte. Aus diesem Grunde und weil sein Vater selbst seine Erziehung solange als möglich leiten wollte, gelangte

er verhältnismäßig spät zum eigentlichen Hochschulunterricht. Es wird überliefert, daß er erst in seinem 21. Jahre die Logik zu treiben begann; um so eifriger hatte er den aufgeklärten Plutarchos und den skeptischen Montaigne gelesen. Zu 22 Jahren begab er sich auf die Universität von Toulouse und hörte dort die philosophischen Vorlesungen der Jesuiten.

Das war in der Zeit, da das Edikt von Nantes noch ein wenig in Geltung war und die reformierten Glaubensgenossen des jungen Bayle in Frankreich noch nicht sehr hart behandelt wurden, gar nicht so auffallend; wenn es nicht oft vorgekommen wäre, hätte die protestantische Geistlichkeit nicht dagegen geeifert. Aber für den feurigen Jüngling hatte der Verkehr mit den Jesuiten eine ernste Folge; Bayle trat schon einen Monat nach seiner Ankunft in Toulouse zur katholischen Kirche über. Es kann kein Zweifel sein, daß Bayle bei diesem Glaubenswechsel ehrlich war. Er war damals noch tief religiös, aber schon so rationalistisch, daß er Vernunftbeweise für die Wahrheit des väterlichen Glaubens und für das Recht der Reformation verlangte. Die Jesuiten waren die besseren Logiker, und der Student unterwarf sich ihren Schlußfolgerungen. Es war nach dem Charakter jener Zeit ganz natürlich, daß die Familie Bayle dem Abtrünnigen jede Hilfe entzog, wie daß ein Bischof sich des begabten Konvertiten annahm. Pierre war von der Wahrheit der alleinseligmachenden katholischen Kirche so überzeugt, daß er noch im folgenden Jahre (1670) auch seinen älteren Bruder zu bekehren suchte, in einem recht kindischen Briefe, in welchem von Luther und Calvin gesagt wird, sie seien in Lastern ersoffen gewesen. Aber Bayles Verstand reifte rasch; er sah bald ein, daß er sich übereilt hatte. Noch in dem gleichen Jahre, im August, bekannte er seinem Bruder seinen Seelenzustand, und eine Flucht nach Genf wurde verabredet und ausgeführt. Ein Abfall vom Katholizismus wäre nicht ungestraft geblieben.

In Toulouse hatte Bayle auf die Philosophie des Aristoteles schwören müssen, die ja für eine Stütze der christlichen Theologie galt; jetzt in Genf lernte er die Lehre von Descartes kennen, die den Zeitgenossen weit verwegener und freidenkerischer erscheinen mußte als uns Nachgeborenen. So studierte er zwei Jahre lang die neue Weltanschauung, wurde vielfach beachtet und gewann die Freundschaft junger Gelehrter, unter anderen des späteren Kirchenhistorikers Basnage. Auf dessen Rat und Empfehlung nahm er eine Hofmeisterstellung in Coppet an, dem Coppet am Genfer See, das nachher als Aufenthalt berühmter Schriftsteller sowohl in der französischen wie in der deutschen Literaturgeschichte viel genannt worden ist; er hatte dort die Söhne des Burggrafen von Dohna zu unterrichten und zu erziehen; von seinen Zöglingen wurde Graf Alexander Oberst-

hofmeister am preußischen Hofe. Bayle unterzog sich dieser Aufgabe von 1672 bis 1674; aber er sehnte sich nach einer größeren Stadt, wo ihm Bücher zur Verfügung ständen und ein Verkehr mit Gelehrten möglich wäre; so verlangte er seine Entlassung unter dem erlogenen Vorwande, sein Vater wäre gefährlich erkrankt. Aber er verbesserte seine Lebensstellung durchaus nicht. Er kam nach Rouen, wo er — wieder von Basnage beraten — auf einem Landgute der Umgebung abermals hofmeisterte. Wieder wie von Coppet aus schrieb er an seine Freunde lange Briefe, um seinen Wunsch nach einem höheren Gedankenaustausche zu stillen. Als er dann schon nach etwa einem Jahre Grund hatte, mit seinen Schülern unzufrieden zu sein, gab er auch dieses Amt auf und setzte es durch, endlich eine Hofmeisterstelle in Paris zu finden. Schon in Rouen hatte Bayle angefangen, kleine Schriften zu verfassen; er spricht von deren Inhalt und Form in seinen Briefen mit äußerster Bescheidenheit.

Auch in Paris war seines Bleibens nicht lange. Freund Basnage studierte jetzt in Sedan, wo es damals eine Akademie gab, fast eine kleine Hochschule. An dieser sollte ein steinalter Professor der Philosophie einen Nachfolger erhalten. Basnage wollte Bayles Wahl betreiben und gewann für diesen Plan keinen Geringeren als den einflußreichen Prediger und Theologieprofessor Jurieu, der den jungen Bayle nach der Sitte der Zeit aus dessen gelehrter Korrespondenz hochschätzen gelernt hatte Jurieu, eigensinnig, eitel und herrschsüchtig, nahm sich des unbekannten jungen Kandidaten warm an, vielleicht auch darum, weil er den Vater des Gegenkandidaten, einen unbequemen Kollegen, fürchtete und haßte; viel später, als Bayles Ruhm den des kleinen Jurieu glänzend überstrahlte, wurde Jurieu der Todfeind Bayles. Damals machte Jurieu die Berufung Bayles zu seiner eigenen Sache. Bayles doch wohl ironische Einwände, er hätte nicht genug gelernt, wurden zurückgewiesen. Aber Bayle hatte ein ernsthafteres Bedenken: sein Übertritt zur katholischen und seine Rückkehr zur reformierten Kirche waren so gut wie vergessen; trat er aber als Mitglied der reformierten Akademie von Sedan auf, so wurde die alte Geschichte vielleicht wieder ausgegraben und am Ende der Regierung gemeldet; eben hatte diese wieder angefangen, die sogenannten rückfälligen Ketzer zu verfolgen. (Bayle war in diesem Punkte so ängstlich, daß er seine Freunde ersuchte, seinen Namen auf den Briefumschlägen Bèle zu schreiben.)

Schließlich wurden alle Bedenken durch den Freund Basnage und den Intriganten Jurieu beseitigt; Bayle begab sich im Sommer 1675 von Paris nach Sedan und schon im Herbste hatte er nach einer glänzenden Disputation den Sieg über drei Mitbewerber davongetragen, die noch

dazu alle Stadtkinder von Sedan waren. Er war also Professor geworden und täuschte die Erwartungen nicht, die man auf ihn gesetzt hatte; eine rechte Freude an der neuen Würde und der neuen Tätigkeit scheint er nicht gehabt zu haben; wenigstens höre ich einen Ton von Bitterkeit heraus, wenn er in einem freundschaftlichen Briefe versichert, die philosophische Professur habe ihm den Geist der Ordnung eingeflößt und ein methodisches Verfahren. Die Arbeit eines Galeerensklaven nennt er seine Vorlesungen.

So mag er einige Jahre lang nicht recht zu sich selber gekommen sein; erst im Jahre 1680, also in seinem 33. Lebensjahre, erwachten in ihm die Leidenschaft und der Ehrgeiz, über seine Schulmeisterei hinaus als Schriftsteller zu wirken. Mit zwei Kleinigkeiten fing es an: mit einer Satire gegen den Herzog von Luxembourg, den berühmten Marschall von Frankreich, der damals in den Giftmischerinnenprozeß verwickelt worden war, und mit einer gelehrten Abhandlung über die Übereinstimmung des Cartesianismus und des Calvinismus. Doch das gleiche Jahr 1680 brachte ihm die Anregung zu seinem ersten starken und einflußreichen Buche. Im Dezember hatte sich ein großer Komet blicken lassen und der alte Aberglaube, daß Kometen Krieg und sonstiges Unheil bedeuteten, regte sich in den unruhigen Zeitläuften mit besonderer Macht. Bayle beschloß, diesem Aberglauben entgegenzutreten und einigen anderen Vorurteilen dazu. Der theologische Grundgedanke seines Buches, mit dem er aber nur den rechtgläubigen Christen Honig ums Maul schmieren wollte, war recht fromm: wenn die Berichte der Alten über das Erscheinen von Kometen, die schreckliche Ereignisse anzeigten, Glauben verdienten, so hätte Gott solche Wunder getan zur Bestätigung der Abgötterei, was man doch Gott nicht zutrauen dürfte. Die eigentliche Absicht des Buches, die in den späteren Ausgaben immer verwegener hervortrat, war die Verteidigung des alten Satzes: der Aberglaube sei der menschlichen Gesellschaft gefährlicher als der Atheismus. Es ist bezeichnend für die geringe Denkfreiheit der Zeit und für Bayle selbst, daß von ihm der Versuch gemacht wurde, diese Ketzerei unter der Maske eines guten Katholiken vorzutragen; so konnte er hoffen, daß das Buch mit einem königlichen Privilegium in Paris gedruckt würde. Der Verfasser, der sich dem französischen Verleger gegenüber nicht verraten hatte, wurde der Verzögerungen müde, forderte seine Handschrift zurück und ließ sie (1682) in Rotterdam drucken; auf dem Titel stand ein falscher Druckort und ein falscher Verlegername. Der langatmige ursprüngliche Titel lautete: „Lettre ... où il est prouvé par plusieurs raisons, tirées de la Philosophie et de la Théologie, que les Comètes ne sont point le présage

Buch über die Kometen

d'aucun malheur. Avec plusieurs Reflexions morales et politiques et plusieurs Observations historiques et la refutation de quelques erreurs populaires. A Cologne chez Pierre Marteau." Die Form, als ob dieser Brief an einen Doktor der Sorbonne von einem Katholiken geschrieben wäre, wurde beibehalten; manche Zusätze und eine gewundene Vorrede sollten den Verdacht nicht aufkommen lassen, der Verfasser wäre ein Protestant. Die Vorsicht nützte nichts; durch Freunde und Feinde wurde der wahre Name des Verfassers bekannt, und Bayle war mit einem Schlage berühmt.

Die ganze Persönlichkeit Bayles entdeckt sich uns bereits in diesem Buche, obgleich es gar nicht als ein Bekenntnisbuch angelegt war und sich in seinem Hauptinhalte nur gegen einen Volksaberglauben zu wenden schien.

Ludwig XIV., schon seit Jahren als „Roi Soleil" umschmeichelt, stand nach dem Frieden von Nymwegen auf der Höhe seiner Macht, heute würde man sagen: des französischen Imperialismus, hatte eben Straßburg in die Tasche gesteckt, als der unbekannte Stubenhocker Bayle das Buch herausgab, das zunächst nur den Kometenaberglauben zu bekämpfen versprach, dann aber die Intoleranz und endlich die gesamte Politik der französischen Regierung aufs Korn nahm. Nur wenige Jahre bevor ein Staatsmann, Wilhelm von Oranien, als König von England den großen Kampf gegen den Imperialismus Ludwigs aufnahm. Gerade zur Zeit der Niederschrift war Bayle genötigt gewesen, Frankreich zu verlassen und in Rotterdam eine Zuflucht zu suchen; was in Frankreich eine unbedingte Notwendigkeit gewesen wäre, das wurde jetzt zu einem Gebote der Klugheit und zugleich zu einem Kunstmittel der Darstellung: Bayle hatte die Maske eines Katholiken vorgenommen, um überhaupt über einen Aberglauben schreiben zu dürfen, der von der Kirche geduldet, wenn auch nicht gerade geboten wurde; auf dem Boden der Niederlande diente ihm nun diese Maske, mit grimmiger Ironie ein Aufklärungsbuch zu einer politischen Streitschrift zu erweitern.

Was Bayle gegen den Glauben an die Kometen als Propheten vorbringt, das erscheint unserer ungläubigen Zeit leicht als überflüssig, als ein Auffahren von Kanonen gegen Spatzen, war aber gegen Ende des 17. Jahrhunderts doch eine bemerkenswerte Leistung. Man lachte damals gewiß viel über den schlagenden Vergleich: auf das Erscheinen von Kometen folgen jedesmal politische Unruhen; die beiden Ereignisse in ursächliche Verbindung zu bringen sei aber nicht vernünftiger, als wenn ein Frauenzimmer der Rue St. Honoré jedesmal Wagen vorüberfahren sieht, so oft sie zum Fenster hinausblickt, und sich darum einbildet, sie

sei die Ursache der Wagenfahrten oder ihr Erscheinen am Fenster sei doch ein Vorzeichen der Wagen. Mit einem solchen weisen Scherze begnügt sich der gelehrte Mann natürlich nicht; mit einem beträchtlichen Aufwande von guter Philosophie und schlechter Naturwissenschaft werden die Gründe herbeigeschleppt, die gegen eine Wirkung der Kometen auf das Menschenschicksal sprechen: die Strahlen oder auch die Atome, die ein Komet auf die Erde sendet, seien zu schwach; wäre dennoch eine Wirkung möglich, so könnte es von vornherein ebensogut eine günstige wie eine ungünstige Wirkung sein; die ganze Astrologie sei ein abgeschmacktes Hirngespinst und schimpflich für die menschliche Vernunft; Horoskope wären wie die antiken Orakel stets verlacht worden, wenn die Menschen, Heiden wie Christen, nicht die Neigung gehabt hätten, die seltenen Fälle eingetroffener Wahrsagungen zu merken und die zahlreichen anderen Fälle zu vergessen; unglückliche Ereignisse seien so häufig, daß man — nach dem Grundsatze post hoc ergo propter hoc — sie mit gleichem Rechte als Vorzeichen einer Vermählung wie einer Geburt im Königshause betrachten könnte; es gebe weder unglückbringende Tage noch unglückbringende Namen; der allgemeine Wahn der Völker, die sogenannte allgemeine Übereinstimmung, beweise niemals etwas für die Wahrheit eines Glaubens, denn über solche Fragen entscheide keine Mehrheit; es sei lächerlich, die Ursache von Dingen zu untersuchen, die gar nicht existieren; endlich solle man sich davor hüten, die Kometen als üble Vorzeichen zu betrachten, weil das — die Gründe werden wiederholt — der christlichen Theologie zuwider sei. Mit diesem Gedanken beginnt Bayle eine breite theologische Untersuchung, bei der er sich die katholische Maske besonders fest zu binden scheint. Nur der Teufel habe mitunter die Welt durch Wunderzeichen erschreckt, um die Heiden bei ihrem Glauben zu erhalten. Gott lasse die Naturgesetze walten, auch bei Sonnenfinsternissen, auch bei Hervorbringung von Mißgeburten. Der Kometenaberglaube sei eben von den Christen aus dem Heidentum übernommen worden, nebst manchem anderen Unsinn; Jesus Christus habe auch niemals die Absicht geäußert, die Menschen über Kunst, Geschichte oder Naturwissenschaft zu belehren; so wurden viele Meinungen der Heiden einfach beibehalten, vielleicht auch darum, weil sehr viele neubekehrte Christen die neue Religion ohne innere Überzeugung, nur aus äußeren Beweggründen annahmen; das sei immer so gewesen und sei gegenwärtig noch so. Als die Hugenotten einmal siegreich schienen, soll Katharina von Medici ruhig erklärt haben, sie werde also jetzt ihren Gott hugenottisch (in französischer Sprache) anbeten. Dann kam es anders und viele Hugenotten bekehrten sich ums liebe

Brot oder (wie eben damals) aus Furcht vor den einquartierten Dragonern. Die schlechtbekehrten Protestanten verbreiten den Samen des Unglaubens; die schlechtbekehrten alten Heiden schleppten mancherlei Aberglauben ins Christentum hinein. Insbesondere die Kirchenväter hielten es gar nicht für ihre Aufgabe, gegen solchen Aberglauben aufzutreten. So knüpften christliche Geschichtschreiber bis in die Neuzeit hinein das Ableben von Königen an das Erscheinen unheilverkündender Kometen; man bedachte nicht, daß der Tod gewisser Könige ein Glück für ihr Volk war.

In der für unseren Geschmack nicht kurzweiligen Darlegung, daß Gott das Kometenwunder nicht gewollt habe, daß Gott nicht die Absicht gehabt habe, die Götzendiener durch solche Wunder vor einem Versinken in Gottesleugnung zu bewahren, gelangt Bayle (vom § 106 ab) erst zu der These, die unter den Sätzen seines Buches das größte Aufsehen machte: der Aberglaube sei schlimmer als der Atheismus. Die Rede ist zunächst vom Aberglauben der Heiden, vom sogenannten Götzendienste; ganz leise schiebt sich allmählich aber an Stelle des heidnischen Aberglaubens der christliche, an Stelle des christlichen Aberglaubens Frömmelei und Fanatismus, und die These Bayles gestaltet sich (namentlich in den späteren „Neuen Gedanken über die Kometen") zu der damals unerhörten Behauptung, der Atheismus sei für den Staat und für den bürgerlichen Frieden nicht so gefährlich wie Frömmelei oder Fanatismus. Nicht einmal das wird schroff herausgesagt; immer wieder wird mit Stilkünsten der Atheismus nur dem Götzendienst entgegengestellt; doch dem Leser wird endlich der ganze rebellische Gedanke suggeriert: Atheismus sei nicht so gefährlich wie übertriebene Religiosität. Der Weg, auf welchem Bayle zu seinem Satze gelangt, ist nicht leicht zu verfolgen; er wagt es nicht recht, seine Meinung dahin auszusprechen, daß es bei den angeblichen Wundern immer natürlich zugegangen sei, daß geistliche und weltliche Behörden der Aufklärung des Volkes feindlich gewesen seien, daß es nur die Sache des Teufels sei, den Götzendienst zu schützen und den Atheismus zu fürchten; denn die Atheisten erweisen dem Teufel nicht einmal die Ehre, an ihn zu glauben. Der Teufel würde sich lieber mit Gott in die Anbetung der Menschen teilen, als diese Menschen atheistisch werden sehen; er sei da wie ein Ehebrecher, der die Gunst seiner Geliebten lieber mit ihrem gesetzlichen Manne teilen würde, als es zu erleben, daß sie nichts von ihm wissen wollte.

Bayle beruft sich in seinen Beweisen für die These zunächst auf Plutarchos und auf die Kirchenväter und kann sich, solange er nur den sogenannten Götzendienst für schlimmer als die Gottesleugnung erklärt, scheinbar auf den rechtgläubigen Standpunkt stellen; doch langsam kommt

die Tendenz zutage, die Atheisten in Schutz zu nehmen: die schlimmsten Verbrecher im Altertum seien gar keine Atheisten gewesen, die Gotteserkenntnis bessere niemals den Charakter eines Menschen, für den lieben Gott selbst sei die Leugnung seines Daseins nicht so schimpflich wie eine falsche Vorstellung von seinem Wesen. Und da Bayle sich anschickt, den besseren Atheisten nicht nur die schlimmen Heiden, sondern auch die bösen Abergläubigen seiner eigenen Zeit gegenüberzustellen, verdoppelt er seine Vorsicht und trägt seine Gedanken nicht mehr unter der Maske des Katholiken vor; er läßt vielmehr einen Gelehrten der Sorbonne weiter reden, für dessen Ansichten er nicht verantwortlich ist. Auch die Erkenntnis des wahren Gottes bessere die lasterhaften Neigungen der Menschen nicht; der Mensch handle nicht nach seinem Glauben oder nach seinen Grundsätzen, sondern zumeist nach seinen Gelüsten und nach seinen Gewohnheiten. Die Vorschriften der Religion, soweit sie sich auf Äußerlichkeiten beziehen und nicht zu lästig sind, werden eher befolgt als die moralischen Vorschriften. Und solche Leute, welche im Widerspruch zu ihrer Religion rauben und morden (wie die Soldaten und die Kreuzfahrer), sind darum noch lange keine Atheisten. Was zu schlechten Handlungen verführt, das ist bei Frommen wie bei Gottlosen dasselbe: die persönliche Neigung. Mancher Gottesleugner sei ein anständiger Mensch, während die argen Teufel und Zauberer doch offenbar an Gott glauben; „wenn die Teufel Atheisten wären, sie würden nicht so gottlos sein, als sie es wirklich sind." Dagegen lehren unzählige Legenden, daß ein Verehrer der Jungfrau Maria ein Verbrecher sein kann; auch findet man Fürsten und Hofleute genug, die ein ruchloses Leben führen und dennoch — besonders kurz vor ihrem Tode — alle Geheimnisse ihrer Religion sehr ernst nehmen; Ludwig XI. war zugleich ein Frömmler und ein Scheusal. Die Regierung von Katharina von Medici zeichnete sich dadurch aus, daß die Herren und Damen des Hofes ihre Freude hatten an Zauberei, Unkeuschheit und am Niedermetzeln der Hugenotten; „wäre der Hof von Frankreich atheistisch gesinnt gewesen, er würde sich niemals also aufgeführt haben." Die Liebe zur Religion gehört eben meistens zu den übrigen menschlichen Leidenschaften.

Man kann sich darum vorstellen, daß eine atheistische Gesellschaft in sittlicher Beziehung nicht besser und nicht schlimmer wäre als die Gesellschaft der Griechen und Römer; doch auch in christlichen Staaten werde die Sitte eher durch die Gesetze gehütet als durch Gottes Gebote. Gegen das Gebot der Keuschheit sündige fast jedermann, weil die Kirche zwar dagegen predige, das Landesgesetz aber nicht strenge gehandhabt werde und die öffentliche Meinung, von der die Ehre abhängt, über solche Ver-

gehungen lache. Diejenigen Sünden, die am meisten Vergnügen machen und die geringsten Strafen zur Folge haben (Unkeuschheit, Lüge, Verleumdung), werden am häufigsten begangen; nach den Lehren der Religion wäre die Unkeuschheit kein kleineres Verbrechen als der Totschlag. Demnach könnte eine Gesellschaft von Atheisten ebenso sittlich leben wie eine heidnische oder eine christliche Gesellschaft, wenn sie nur die Verbrechen mit Strafe oder Schande bedrohen wollte; Strafgesetze zu erlassen stehe im Belieben jeder Gesellschaft; das Gefühl der Ehre gar sei von der Religion unabhängig und fehle auch den Gottesleugnern nicht. Die übrigens, auch wenn sie an die Unsterblichkeit der Seele nicht glauben, sehr wohl ehrliebend oder ehrgeizig genug sein können, ihren Namen durch edle Taten oder Werke auf die Nachwelt bringen zu wollen.

Nun ist Bayle im Zuge und wagt es, auf das unsträfliche Privatleben berühmter Atheisten hinzuweisen; er nennt zuerst nur die bekannten Atheisten des Altertums, versichert aber dann (zum Entsetzen von Gottsched), daß der schändliche Vanini, der doch nicht zu viele Jahre vor Bayles Geburt verbrannt worden war, in seinen Sitten durchaus ordentlich gewesen sei. Auch der Kanzler l'Hôpital, der im Verdachte der Religionslosigkeit stand, sei ein überaus rechtschaffener Mensch gewesen. Man könnte fast zu dem wunderlichen Schlusse kommen (Bayle drückt sich sehr vorsichtig aus): durch ein streng sittliches Leben mache man sich der Ketzerei verdächtig und ein liederlicher Mensch gelte für rechtgläubig. Daran sei nun aber so viel wahr, daß die Religionsfeinde, die Grübler, die starken Geister gewöhnlich etwas Besseres zu tun haben, als ihre ganze Zeit dem Essen und Trinken zu widmen; auch pflegen sich nichtswürdige Menschen nicht um ihrer Überzeugung willen verbrennen zu lassen. Man sieht, das Bestreben Bayles geht dahin, dem Ausdrucke „Atheist" die Bedeutung eines Schimpfworts wieder zu nehmen, die die christlichen Jahrhunderte dem Worte gegeben hatten. Bayle läßt schon durchblicken, daß er die guten Handlungen eines Gottesleugners höher schätze als diejenigen guten Handlungen, die um eines jenseitigen Lohnes willen getan werden; er erzählt die Legende von einem Weibe (aus der Zeit des heiligen Ludwig), das Feuer und Wasser getragen habe: sie wollte das Paradies in Brand stecken und die Glut der Hölle auslöschen, damit die Menschen endlich aufhörten, der Gottheit aus eigennützigen Absichten zu dienen (vgl. I, 247). Der beste Beweis, daß den Gottesleugnern das Gefühl für Ehre nicht fremd sei, sei darin zu suchen, daß sie als Märtyrer für ihre Überzeugung zu sterben wußten. Viele Menschen werden zu Atheisten nicht aus einem bösen Willen, sondern infolge eines natürlichen Widerspruchs gegen Unsittlichkeiten und Unvernünftigkeiten, die ihnen eine abergläubische Religion

gebiete. Freilich werden nicht alle Atheisten zu Märtyrern; es gibt ihrer sehr viele, die scheinbar in der Konfession bleiben, in der sie geboren worden sind: aus Klugheit, aus Bescheidenheit oder auch aus Gleichgültigkeit. Mit einiger Zurückhaltung erklärt Bayle schließlich (§ 197): gewisse kasuistische Lehren (man müsse den Ketzern sein Wort nicht halten, eine Verschwörung gegen den ketzerischen König sei gottgefällig usw.) seien schlimmer als jede Atheisterei.

In dem letzten Teile seines Buches kehrt Bayle zu den Kometen zurück, um dem Aberglauben nicht mehr mit theologischen Gründen entgegenzutreten, sondern mit naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Gedanken. Was er über die Entstehung der Kometen vorträgt, das ist für uns veraltetes Zeug, und nur die immer wiederkehrende Behauptung, die Kometen seien Sterne wie andere und nicht Wunderzeichen, bleibt beachtenswert. Viel merkwürdiger ist die Meinung, daß die Kometen darum keine Vorbedeutung haben können, weil auch die größten geschichtlichen Begebenheiten oft durch unvorsehbare kleine Veranlassungen hervorgerufen werden. Die Zufälligkeit der menschlichen Handlungen und Erlebnisse lasse sich nicht damit zusammenreimen, daß Gott die Kometen jedesmal als vorbedeutendes Wunderwerk geschaffen habe. Das Zusammentreffen ist wieder zufällig, wie wenn eine Königin mit einem Prinzen niederkommt und es dazu hagelt. Die Kometen sind Naturerscheinungen, die nichts bedeuten; sie haben nichts zu tun mit den Leidenschaften der Menschen, aus denen allein die geschichtlichen Begebenheiten zu erklären sind. Und Bayle gibt in den letzten Paragraphen in pragmatischer Geschichtschreibung eine kurze Darstellung der Weltlage um 1618 und um 1680 (die Jahre, in denen der Dreißigjährige Krieg begann und der Friede von Nymwegen eben wieder gestört werden sollte), in der offenen Absicht, die Ereignisse nicht aus den Kometen zu erklären, die damals die Welt schreckten, sondern einzig und allein aus den Leidenschaften der Fürsten und aus den politischen Gegensätzen. Aber Bayle benützt die Gelegenheit, da er Weltgeschichte vorträgt, zu einer Verurteilung jeder religiösen Verfolgung, zu einer Empfehlung der Duldung. Unter der Maske des französischen Katholiken muß er Ludwig XIV. als einen großen König feiern; unverkennbar ist aber die ganze historische Abschweifung gegen den französischen König und seine Politik gerichtet. Wer die Welt erobern wolle, dürfe — nach dem Beispiele von Alexander, Cäsar und Mohammed — gegen Andersgläubige nicht unduldsam sein; das Haus Habsburg sei für seinen blutigen Eifer vielleicht im Jenseits belohnt worden, diesseits habe es an Ansehen verloren; gegenwärtig habe man vor dem französischen Könige Furcht, aber man liebe ihn nicht;

und die Furcht komme daher, weil so viele kleine Fürsten Europas geldgierig, vergnügungssüchtig und abergläubisch seien, weil Deutschland gar kein Reich ist (Pufendorf wird zitiert), weil Rom und seine Jesuiten vom deutschen Kaiser zum französischen Könige übergelaufen sind. Der König würde alle seine Siege krönen und sich wahrhaft unsterblich machen, wenn er seine ungeheure Macht zum Frieden gebrauchen und Europa in Ruhe lassen wollte.*) Sehr vorsichtig, aber doch nicht undeutlich wird Ludwig XIV. vor den Folgen seiner Herrschsucht nach außen und seiner Unduldsamkeit nach innen gewarnt. Es brauche nur ein Genie aufzutreten, das vielleicht zur Stunde noch die Schulbank drücke, und bald könnten alle unterdrückten Völker Europas zum tödlichen Schlage gegen Frankreich verbunden werden. In seiner Anmerkung von 1741 wagt es Gottsched, eine solche Tat von Friedrich dem Großen zu erwarten, den er allerdings nicht nennt, auf den er aber als den Erben des großen Kurfürsten geschickt hinweist. „Vielleicht werden wir ehestens dasjenige erleben, was alle redlichen Deutschen von einer nahen Demütigung Frankreichs wünschen und hoffen." Bayle und Gottsched sind da einig in ihrem Ingrimm gegen Ludwig XIV.; nur daß der deutsche Patriot den fremden König lange nach dessen Tode bedroht, um seiner Eroberungskriege willen, nur daß der französische Hugenott seinen eigenen König in seiner Allmacht bedroht, um seiner Unduldsamkeit willen.

In einem ruhigen Schlußworte faßt Bayle den Inhalt seines Buches kurz dahin zusammen, daß ein Unglück durch einen Kometen weder verursacht noch verkündet werden könne.

Nachtrag zum Kometenbuche

Sein vorletztes Wort über alle diese religiösen Fragen — sein letztes hat er niemals auszusprechen gewagt — hat Bayle niedergelegt in der „Continuation des Pensées Diverses", die erst mehr als zwanzig Jahre nach den „Pensées" niedergeschrieben wurden und gar erst 1704 (mit der Jahreszahl 1705) erschienen. Es ist eine Antwort auf zahlreiche Einwürfe, die man seinen „Gedanken über den Kometen" gemacht hatte: ob die Übereinstimmung der Völker ein Beweis für das Dasein Gottes

*) Ich werde den Gedanken nicht los, daß Leibniz, der große Entlehner, den Plan einer Eroberung von Ägypten, den er wenige Jahre später in patriotischer Absicht der französischen Regierung unterbreiten ließ, unserem Bayle entnommen habe. Leibnizens Absicht war, Ludwig XIV. durch einen Türkenkrieg für Deutschland unschädlich zu machen. Bayle spricht (im § 256) von einer alten Prophezeiung, nach der das türkische Reich von den Franzosen (nach Gottscheds Vermutung „von den Franken", d. h. von den europäischen Christen) bedroht sei; Bayle hält nicht viel von Prophezeiungen, doch er stimmt dem Pater Maimbourg zu, der einen siegreichen Türkenkrieg für wünschenswert und für möglich hält, wenn Frankreich vorher auf ungerechte Bündnisse und Kriege verzichtet. Vielleicht war es oder sollte es sein eine Ablenkung des Königs und des Volkes durch nationalen (nur scheinbar religiösen) Fanatismus von dem engeren Fanatismus der Ketzerverfolgung.

sei? Ob das Heidentum die Tugend gelehrt habe? Ob die Welt um des Menschen willen da sei? Ob der Geschichtschreiber unmögliche Dinge erzählen dürfe? Ob endlich (wieder) der Aberglaube nicht ein größeres Übel sei als die Gottlosigkeit? Gleich im Vorworte versteckt Bayle seine wahre Meinung, nach der nämlich unter Aberglauben ungefähr jede positive Religion zu verstehen ist, hinter der feierlichen Versicherung, er denke nur an den Aberglauben der Heiden und seine Schrift über die Vorzüge des Atheismus vor dem Aberglauben gehe darum die wahre Religion gar nichts an. „Je sais bien que toutes les superstitions ne sont pas a craindre. Aussi n'ai-je comparé avec l'Athéisme que les superstitions des Paiens et pour celles là on ne peut nier qu'elles ne fussent abominables." Übrigens unterwirft er sich der Einsicht derjenigen, die das Recht zu einem Urteil haben, verspricht aber, in einem dritten Bande der Continuation (der nie geschrieben worden ist) die Behauptung zu prüfen, daß die Religion die Grundlage der Staaten sei.

Dieses Buch ist wieder so unsystematisch wie das große Wörterbuch; es mag im Geiste Bayles eine Hemmung vorhanden gewesen sein, die ihn verhinderte, seine Gedanken in einfacher Schönheit vorzutragen; man darf aber auch niemals vergessen, daß sein ungeheures Wirken darin bestand, zunächst sich und seine Leser aus dem Dickicht der scholastischen Theologie und der trotz Descartes immer noch scholastischen Metaphysik zu befreien, daß er in unaufhörlicher Lebensgefahr zu roden hatte und weder die Unbefangenheit der antiken Schriftsteller besaß noch die Geistesfreiheit unserer neuen, von der Theologie beinahe befreiten Zeit. Die Beweisführung der „Continuation" ist schwerfällig und dazu mit allzu zahlreichen Anführungen aus Autoritäten belastet, die für uns keine Autoritäten mehr sind. Bayles Leser waren aber an eine solche Schreibart gewöhnt und verstanden seine freidenkerische Absicht.

So knüpft er seine Geringschätzung der öffentlichen Meinung (auf welche der bekannte Gottesbeweis gegründet wird) an Aussprüche von Cicero, Seneca, Plutarchos und Corneille, kommt aber zu dem Schlusse, daß die große Zahl der Anhänger am wenigsten über historische oder dogmatische Wahrheiten entscheiden könne. Die Mehrheit der Stimmen würde immer für Beibehaltung des alten Glaubens sein, bei den Athenern für die Märchen ihrer Religion, bei den Katholiken für ihre Legenden. Philosophische Lehrsätze würden von der Masse abgelehnt werden: das Dasein der Antipoden, die Bewegung der Erde. „Considérez que la question de l'existence de Dieu apartient tout à la fois à la réligion et à la philosophie la plus profonde et voyez après cela si le peuple est en état de la décider." Die Religionen sind ohne strenge Prüfung

eingeführt worden, sind dann ohne Prüfung von den Eltern auf die Kinder übergegangen; es ist nur eine Folge der geringeren oder größeren Volksvermehrung, ob eine Sekte 100 000 oder 200 000 Gläubige habe. Sodann wäre zu untersuchen, ob das Dasein Gottes nicht trotz der allgemeinen Übereinstimmung aller Völker doch von Zeit zu Zeit von Einzelnen geleugnet worden sei; in wissenschaftlichen Fragen sei auf die Meinung eines einzigen Fachmanns mehr zu geben als auf die von 200 000 unwissenden Leuten. „En un mot, dans tous les arts et dans toute sorte de professions le jugement d'un petit nombre d'experts est préféré à celui d'une multitude d'ignorans." Die Menschen glauben an die Religion, in welcher sie unterrichtet worden sind, seitdem sie lallen konnten; das sei eine lobenswerte Sitte, aber man werde so verhindert festzustellen, ob die Menschen von selbst und durch die bloße Betrachtung der Natur zur Gottesverehrung gelangt wären. Nun gebe es aber trotz dieser lobenswerten Kindererziehung viele Tausende von Atheisten und Deisten („de gens qui croient que toutes les réligions sont des inventions de l'esprit humain") in Frankreich, in Deutschland und überall, auch in der Türkei; Epikuros habe lange Zeit eine mächtige Schule gehabt, die Gebildeten in China seien Atheisten, manche Sekte in Asien schwöre auf die Lehrsätze Spinozas. Gott werde also nicht nur von einzelnen Ausnahmemenschen geleugnet. „Ne trouverez-vous dans tout cela que deux ou trois libertins tout au plus qui ont nié la divinité dans chaque siècle, pour vivre plus tranquillement dans le désordre?" (S. 69. Das ist gegen die Frommen gerichtet, die allezeit predigten, es gäbe theoretische Atheisten überhaupt nicht, sondern nur einige wenige praktische, die durch eine geheuchelte Gottesleugnung ihr Sündenleben rechtfertigen wollten.) Die angeblichen Erfolge der Missionäre stehen mit der Erfahrung nur wenig im Widerspruch, nach der ein jedes Volk bei dem Glauben der Vorfahren bleibe; es erinnere doch gar sehr an das schlimme Wort „compelle intrare", wenn die christlichen Agenten den Chinesen nach dem Tode die Wahl lassen zwischen Hölle und Paradies und ihnen gar versprechen, sie würden nach dem Übertritt zum Christenglauben durch Christus, Maria und eine Unmasse von Heiligen auch in ihren weltlichen Geschäften gefördert werden.

Man habe den Gottesbeweis aus der angeblichen Übereinstimmung aller Völker noch vertiefen wollen durch die Vorstellung, daß ein solcher Glaube ein Naturtrieb sei, also wahr wie alle solche Triebe oder Instinkte Dahinter stecke ein logischer Zirkel: der Instinkt irrt nicht, weil es wirklich einen Gott gibt, und es gibt einen Gott, weil der Instinkt nicht irrt; übrigens habe eben erst Locke gelehrt, daß die vermeintlichen unfehlbaren Volks-

instinkte da und dort durchaus verschieden sind; auch seien die Völker hauptsächlich in dem Glauben an die Vielgötterei einig. Man solle sich hüten, die Mehrheit der Stimmen darüber entscheiden zu lassen, ob die Wahrheit bei der Vielgötterei, der Eingötterei oder der Gottlosigkeit sei. Auch der Sprachgebrauch habe in diesen Dingen gar keine Bedeutung; man rede oft in der Einzahl und meine die Mehrzahl. Man sage z. B.: Gott ist groß, wie man sage: der Mensch ist unbeständig, der Soldat will plündern. So glauben die Christen an eine große Menge von Teufeln und sprechen doch: hol' mich der Teufel (S. 117). Wie das Wort „Heer" durch eine Einzahl eine Menge Soldaten bezeichne, so die Begriffe Natur, Weltseele, Gott bei manchen Philosophen eine Menge von Ursachen. Das sei ein „galimatias pompeux".

Endlich sei eine Berufung auf die Mehrheit der Stimmen darum gefährlich, weil so die Einführung einer besseren Religion immer verhindert werden könnte; die Heiden beriefen sich auf das Altertum ihres Glaubens und beschimpften die ersten Christen um ihrer kleinen Anzahl willen; ebenso stellte sich die römische Kirche zu Luther und Calvin; und ebenso könnten heute die Protestanten eine neue Sekte unterdrücken (S. 144). Die große Menge bekenne sich immer zum Glauben der Vorfahren, und den Glauben der Vorfahren habe darum auch das Delphische Orakel empfohlen; so würde jeder Reformation die Tür verschlossen und jeder Aberglaube aufrechterhalten.

Die Welt nicht um des Menschen willen

Die Ketzerei, daß die Welt nicht um des Menschen willen geschaffen oder da sei, hängt aufs engste mit dem Ausgangspunkte der „Pensées" und der „Continuation" zusammen. Hatte doch Bayle den Aberglauben bekämpfen wollen, daß die Kometen den besonderen Zweck hätten, den baldigen Tod von Fürsten anzuzeigen. Schon Seneca hatte geleugnet, daß die Natur Sturm und Regen, Hitze und Kälte nur um der Menschen willen erzeuge. Der Kardinal Mazarin habe, als man einen Kometen auf seinen bevorstehenden Tod deutete, noch die Kraft zu dem Scherze gehabt: „Der Komet erweist mir zu viel Ehre." Nun stellt Bayle (S. 268) die Frage noch allgemeiner: Hat es keine Stürme gegeben an unbewohnten Küsten oder bevor die Menschen sich auf das Meer wagten? Hat es in Einöden keine Erdbeben und keine feuerspeienden Berge gegeben? War Holland, bevor es bewohnt war, nicht auch den Sturmfluten ausgesetzt? Nach dem Glauben der Alten Welt haben die Götter die Welt um ihretwillen geschaffen; und der Hochmut, der dem Menschen angeboren ist, hat zu der Meinung geführt, der Mensch sei der alleinige Zweck der Natur, die Tiere seien nur um des Menschen willen da. Bayle wird sehr beredt in der Abweisung dieses Irrtums und beruft sich auf den Arzt Guillaume

Lami, der in seinen anatomischen Vorlesungen (1675) sich gar nicht übel über die Vorstellung lustig gemacht hatte, der vor jedem Wolf zitternde Mensch wäre der König der Erde. Manche gute Bemerkung über den falschen Optimismus und über die Wahrheitspflicht des Geschichtschreibers schließt sich an.

Atheismus

Erst mit dem zweiten Bande der „Continuation" gelangt Bayle wieder zu der kritischen Darstellung seiner Hauptabsicht: daß nämlich der Atheismus nicht die schlimmste aller Weltanschauungen sei, daß der Atheismus insbesondere dem Aberglauben vorzuziehen sei. Der Gedankengang Bayles wird unverständlich, wenn man nicht die Ironie durchschaut hat, mit welcher er — und mit ihm seine Leser — zum Beispiel des Aberglaubens nur das Heidentum anführt, aber doch wohl an jede positive Religion, wie gesagt, denken läßt. Er verwahrt sich freilich gegen eine solche Unterstellung; aber just daß er den Begriff Aberglauben nicht (wie sein Feind Jurieu) auf die römische Kirche besonders anwenden will (S. 369 f.), verrät seine wahre Meinung. Ein ähnliches Fechterkunststück ist es, wenn er den Nachweis zu führen sucht, das Heidentum sei eigentlich Atheismus gewesen. Ich glaube dem überaus scharfsinnigen Bayle nichts unterzuschieben, wenn ich vermute, er habe seine besten Leser aus den beiden Sätzen selbst den Schluß ziehen lassen wollen: der Aberglaube ist schlimmer als der Atheismus; das Heidentum war Atheismus; also war das Heidentum nicht so schlimm wie der christliche Aberglaube. Bayle freilich zieht diesen Schluß nicht selbst; er hält es schon für mutig genug, den Atheismus als ein kleineres und erträglicheres Übel verteidigt zu haben. Man habe ihm entgegengehalten: der Götzendiener sei nur mit einem Verleumder zu vergleichen, der Gottesleugner aber mit einem Mörder. In sehr geistreicher Weise antwortet Bayle darauf, indem er den Fall des falschen Sebastian vorträgt, der 1598 (wahrscheinlich 20 Jahre nach dem „Heldentode" des echten Sebastian) vor dem Rate von Venedig den Thron von Portugal in Anspruch nimmt. Bayle nimmt an, daß zwei völlig vorurteilslose Männer, A und B, die Sachlage prüfen, alle Schriften und mündlichen Überlieferungen über das Leben des Dom Sebastian durchforschen und beide zu dem gleichen Ergebnisse kommen: der Prätendent in Venedig sei ein falscher Prinz. Aber die Gründe von A und B sind verschieden; A nimmt an, der echte Dom Sebastian sei in der Mohrenschlacht von 1578 gefallen, B dagegen glaubt der Erzählung, daß der echte Dom Sebastian ein Verbrecher sei, in Tanger an der Spitze einer Räuberbande lebe und an diesem Dasein seine Freude habe. Nun könne man doch unmöglich den A, der den Tod des echten Sebastian glaube, also sein Dasein leugne,

einen Mörder des Königs nennen; wohl aber sei B, wenn er den echten Sebastian fälschlich für einen Räuberhauptmann erkläre, ein Verleumder. Existierte Dom Sebastian noch, vor dem Rate von Venedig oder in irgendeinem afrikanischen Gefängnisse, und hörte die Urteile von A und von B, so geriete er gewiß in größeren Zorn gegen B, der ihn zu einem Verbrecher gemacht hat, als gegen A, der ihn totgesagt hat. Der Leser möge den Fall auf die Frage anwenden, ob der Atheist oder der Abergläubige den Gott mehr beleidige; „et puis vous me saurez dire si ceux qui jugent qu'il n'y a point de Dieu, sont des meurtriers plus offensants que les calomniateurs qui disent qu'il y a des dieux qui commettent toutes sortes d'infamies et de crimes abominables" (S. 450 ff.).

Andere hätten gesagt, der Atheismus sei eine Sünde der Bosheit, der Götzendienst nur eine Sünde der Unwissenheit. Aber hinter diesem Einwurfe stecke der alte Irrtum, daß es nur praktische Atheisten gebe, also nur Leute, die ihren natürlichen Gottesglauben mühsam unterdrücken, um in ihrem Lasterleben nicht gestört zu werden; aber es gebe doch auch überzeugte theoretische Atheisten, bei denen von einer Sünde der Bosheit nicht die Rede sein könne.

Wieder andere haben den Einwurf erhoben, die Anarchie sei schlimmer als die Tyrannei, also sei es besser, falsche Gottheiten zu haben als gar keine. Bayle beruft sich für diese Anschauung auf keinen Geringeren als Bodin, den merkwürdigen Mann, der durch seine Dämonologie für den wüstesten Hexenwahn eintrat, im Heptaplomeres freidenkerisch war bis zur Gottlosigkeit, mindestens bis zur Unchristlichkeit, und der wirklich in seiner Staatslehre vor dem Atheismus, ja selbst vor der Skepsis als vor einer Vorfrucht der Anarchie gewarnt hatte. Bayle antwortet (S. 519) sehr richtig, daß der Gedanke Bodins nicht die Wahrheit betreffe, sondern nur den Nutzen für die menschliche Gesellschaft, die Staatsraison. Bodins Meinung sei also nur: wenn Gott nicht existierte, wäre es dem Menschengeschlechte nützlich, von dieser Tatsache nichts zu erfahren und sich von dem Gegenteil überzeugen zu lassen. (Man denkt an Voltaires berühmtes Wort, man müßte Gott erfinden, wenn er nicht existierte.) Übrigens habe in der Vielgötterei, eben durch den Streit der Götter, grundsätzlich Anarchie bestanden; und wenn man die Menschengeschichte genau betrachte, so habe es bei allen Völkern sehr oft anarchische Zustände gegeben. Auch werde durch solche Vergleiche nichts bewiesen. Er gibt bessere Beispiele gegen die Behauptung, ein falscher Gott sei den Menschen nützlicher als gar keiner; man überlasse doch einen Kranken lieber der Natur, als der Sorge eines sehr unwissenden oder schurkischen Arztes; man nehme für einen Rechtshandel doch lieber gar keinen Anwalt als einen dummen oder ungetreuen.

Aber nicht einmal der Nutzen für das Menschengeschlecht, der für Bodin den Ausschlag gebe, kann vor der Kritik Bayles standhalten. Mag sein, daß irgendeine Religion nötig sei, um die Untertanen im Gehorsam gegen ihren Staat zu erhalten; damit ist noch nicht erwiesen, daß der Staat eine notwendige Bedingung des Völkerlebens sei. Wilde Stämme in Amerika und Afrika sind ohne Staat und ohne Religion ausgekommen; und es sei fraglich, ob der Kulturmensch den Staat und die Religion mehr brauche als der Wilde; jedenfalls habe die Mythologie der Griechen und Römer, habe das Vorbild der lasterhaften und leidenschaftlichen Götter die Sitten der Alten Welt nicht gebessert. Doch die Furcht vor der göttlichen Tyrannei habe manches Verbrechen unterdrückt, trotz des Unglaubens der Poeten und trotz der Unwürdigkeit der Priester; nur solle man nicht vergessen, daß die Furcht vor dem Strafgesetze mindestens ebenso mächtig sei wie die Gottesfurcht, auch unter den Christen. Auf einen Christen, der seinem Gotte mehr gehorche als den Menschen, kommen tausend, die lieber den Menschen gehorchen als Gott; eine Strafandrohung wirke stärker als eine Predigt, der Ehrbegriff auf viele Leute noch stärker als die Strafandrohung; denn die Rache des Himmels sieht man nur von weitem als eine Glaubenssache, die irdische Strafe ist nahe. Bei den Handlungen der Gottesfurcht lieh man auf Wucherzinsen für eine unsichtbare Zukunft (S. 690 f.).

Nun ist es bezeichnend für Bayle, daß ihm an der ganzen Untersuchung, ob der Aberglaube oder der Atheismus das schlimmere Übel sei, die Wohlfahrt der Menschen wichtiger war als ihr Seelenheil; er verstand sich auf die Theologie, war aber kein Theologe, und alle Religionen waren ihm gleichwertig; er verstand sich auf die Philologie, aber er war kein Humanist und spielte die Antike ganz frei gegen das Christentum aus; er war in seinem Herzen ein Weltverbesserer, und so wird ihm das Verhältnis des Atheismus zur Moral die Hauptsache. Erst mit dem 142. Paragraphen gelangt er dazu, sich kühn genug darüber auszusprechen. Man habe ihm entgegengehalten, daß der Unterschied von Gut und Böse, von Tugend und Laster auch von der schlechtesten Religion aufrechterhalten, vom Atheismus aber vernichtet werde, daß also die Gottlosigkeit für die menschliche Gesellschaft verderblicher sein müsse als der elendeste Götzendienst. Er habe aber schon in den „Pensées“ mehrfach gezeigt, daß es den frommen Heiden schwerer als den atheistischen Heiden war, den natürlichen Unterschied von Gut und Böse festzuhalten; denn die Heidenreligion war dieser natürlichen Erkenntnis hinderlich und dieses Hindernis war für die Atheisten nicht vorhanden. Er führt eine Menge Schriftsteller an (auch unseren Thomasius), um zu beweisen, daß die

Atheisten ohne Offenbarung, rein philosophisch eine sehr klare Erkenntnis von Gut und Böse haben können, daß sie oft ein sittliches Leben führen. Wie ja auch die Anhänger des Epikuros oft lobenswerte Lebensanschauungen hatten. Beispiele von moralischen Atheisten werden aus dem Altertum, aus Asien und aus dem Kafferlande herbeigeholt. Nicht umsonst habe man Ciceros Buch von den Pflichten das Evangelium des Naturgesetzes genannt. „Um Ihnen aber ein neueres und auch schlagenderes Beispiel zu geben, will ich Sie nur bitten, einen Blick auf Spinozas Sittenlehre zu werfen; da werden Sie den offenbarsten Atheismus, der je vorgetragen wurde, und eine große Zahl vortrefflicher Vorschriften über die Pflichten eines Ehrenmannes beisammen finden" (S. 728).*) Der Satz, daß die Atheisten schlechte Menschen sein müssen, wird also durch die Erfahrung umgestoßen. Nun werde aber ein neuer Einwand erhoben, daß nämlich die Atheisten das Laster meiden, nicht weil sie zwischen Gut und Böse unterscheiden, sondern weil ihnen die Ausübung der sogenannten Tugend in der öffentlichen Meinung nützlich sei. Dann waren aber die Atheisten unter den Heiden ebenso gute Bürger wie die Frommen; und um die Gedanken kümmert sich der Richter nicht; auch dem Gesetzgeber ist es gleichgültig, ob einer das oder jenes glaubt, wenn er nur den Gesetzen gemäß lebt und redet. Was aber die Atheisten über Gut und Böse denken, das sei nicht so einfach auszumachen. Natürlich könne die Konsequenzenmacherei behaupten: der Atheist kennt nur die eherne Kette der notwendigen Naturgesetze, die Natur kennt ihre eigenen Kinder nicht, belohnt und bestraft sie nicht, er selbst hat keinen freien Willen, es ist also für ihn ganz gleichgültig, wie er handle; so ungefähr habe Bayle selbst — wie eben bemerkt — die Konsequenzen aus Spinoza gezogen. Es sei aber sehr unsicher, ob die Atheisten selbst so konsequent sind. Ganz allgemein handle der Mensch nicht nach den Grundsätzen seines Glaubens; da gebe es in einem Staate fünf oder sechs Sekten, deren Sitten einander vollkommen gleichen, während ihre Dogmen durchaus verschieden sind. So sei auch kaum ein Grundsatz so verbreitet wie der der Wahrheitsliebe; alle Menschen schwören darauf, daß der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit die schwerste Beleidigung sei und nur mit einem Zweikampf beantwortet

*) Diese anerkennende Stelle widerspricht nicht völlig dem berüchtigten Artikel „Spinoza" im Dictionnaire, da auch dort die sittliche Lebensführung des jüdischen Philosophen zugegeben wird. Mir will aber scheinen, daß Bayle in der „Continuation" wenige Seiten später (S. 740, Anm.) seinen Angriff auf Spinoza ausdrücklich bedauert hat; überall in solchen Streitigkeiten ziehe man „zum Besten der guten Sache" logische Konsequenzen aus den Sätzen der Atheisten, um sie zur Preisgabe dieser Sätze zu zwingen; das habe auch er in seinem Spinozaartikel getan. Wir können kaum daran zweifeln, daß es ihm immer ernsthaft um die gute Sache zu tun war. Ich komme auf den Artikel „Spinoza" noch zurück.

werden könne; trotzdem kommen in der gewöhnlichen Unterhaltung auf zwei Wahrheiten mehr als dreißig Lügen. Der Lebenswandel der Menschen entspricht nicht den Lehrsätzen ihres Glaubens, und die Atheisten sind ebensolche Menschen. Auch andere Philosophenschulen stellten Sätze auf, die einander widersprachen. Es gibt überzeugte Anhänger einer Lehre, die alles Heil erst im Jenseits erwartet, und die dennoch ihre irdischen Geschäfte mit großer Geschicklichkeit besorgen. Übrigens gibt es unter den Atheisten Leute, die an die Unsterblichkeit der Seele glauben oder an Zauberei und Hexerei oder an gute und böse Geister oder an Belohnung der Tugend und Bestrafung des Lasters. Und was eine Pflicht sei, das wird nach dem philosophischen Kaiser Marcus Antoninus von den Atheisten ebenso erkannt wie von anständigen Leuten (hommes de bien).

Man habe auch eingewandt, die Heiden wären noch ärgere Sünder geworden, wenn sie vor ihren Göttern nicht Angst gehabt hätten. Mit dem gleichen Rechte könnte ein nichtswürdiger Priester, der sich als Hurenjäger, als Wucherer, als Spieler und auch als Priester stets wie ein Schweinehund betragen hat, ausrufen: „Ich habe viele entsetzliche Verbrechen begangen, aber ich hätte noch mehr begangen, wenn ich nicht gefürchtet hätte, Gott zu erzürnen.“ Die bekannte Giftmischerin de Brinvilliers war eine gute Katholikin; ob sie wohl, wenn sie Atheistin gewesen wäre, noch mehr Morde begangen hätte? Die Teufel sind gewiß vom Dasein und von den Eigenschaften Gottes gründlicher überzeugt als irgendwer; und sie zittern vor ihm. Wären diese Teufel noch böser, wenn sie Atheisten wären?

An solchen Stellen spürt man nicht nur die Tendenz, sondern auch schon die übermütige Kraft eines Voltaire, der im Jahre des Erscheinens der „Continuation“ noch der kleine Schüler des Jesuitenkollegiums war. Wenn man die ungleichen Zeitumstände in Betracht zieht (Ludwig XIV. und die Regence), so war Bayle nicht einmal vorsichtiger als Voltaire, und wagte doch viel mehr. Man staunt heute darüber, wer alles — sogar aus dem freieren Lager — sich als Gegner Bayles aufspielte; er hatte die Kanzel und das Katheder gegen sich; die Gegenschriften würden eine Bibliothek füllen. Noch ein Menschenalter später urteilte ein so besonnener und eigentlich nicht fanatischer Mann wie Walch (in „Religions-Streitigkeiten außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche“ III, S. 958 ff.): „Man siehet, daß Bayle den Leuten gelinde Gedanken von der Atheisterei beibringen wolle, welches gewiß nichts Geringes ist. Denn wenn der Teufel so viel erlangt, daß man sich aus dem Atheismus nichts macht, so kann er's nachgehends gar leicht weiter bringen.“

Daß Jurieu noch eifersüchtiger auf seinen Gegner wurde, hatte vorläufig nicht viel zu sagen; aber ungefähr zu derselben Zeit wurde die Lage der Reformierten recht bedenklich.

Ludwig XIV. ging daran, das Edikt von Nantes, das 1598 den Hugenotten volle Religionsfreiheit zugesichert hatte, schon vor seiner Aufhebung, die dann 1685 erfolgte, überall zu durchlöchern. Die Hochschulen der Reformierten wurden aufgehoben, eine nach der anderen. Sogar die von Sedan, obgleich diese Stadt, als sie vor wenigen Jahrzehnten französisch geworden war, alle ihre Rechte und Freiheiten bestätigt bekommen hatte. An Bayle trat die Versuchung heran, wiederum katholisch zu werden — jetzt, als ein reifer Mann — und unter erfreulichen Bedingungen in Frankreich zu bleiben. Er lehnte ab und war eben im Begriff, nach England zu gehen, als er eine Berufung nach Rotterdam erhielt; für 500 Gulden jährlicher Besoldung sollte er dort über Philosophie und Geschichte lesen; zu gleicher Zeit erhielt Jurieu dort eine Professur der Theologie. Das geschah im Herbste 1681. Wir wissen schon, daß er in Rotterdam sofort seinen ersten Brief über die Kometen herausgab. Bald darauf reizte ihn eine zweite, noch mehr theologische Aufgabe.

Geschichte des Calvinismus

Der gelehrte Maimbourg, ein recht guter Schriftsteller und mitunter ein tapferer Mann (er wurde eben um die Zeit aus dem Jesuitenorden ausgestoßen, weil er, der strenge Katholik, über einige Päpste übel gesprochen hatte), hatte eine Geschichte des Calvinismus herausgegeben oder vielmehr eine politische Anklageschrift gegen die französischen Hugenotten. Bayle verfaßte in der kürzesten Frist, während der Osterferien 1682, seine überaus scharfe und oft lustige Gegenschrift „Critique Générale de l'Histoire du Calvinisme de Mr. Maimbourg". Maimbourg geriet in heftigen Zorn, und da er bei der Regierung gut angeschrieben war, setzte er es durch, daß Bayles Kritik als eine verleumderische Schmähschrift, als ein Buch voll aufrührerischer Betrügereien auf dem Grèveplatze von Henkershand zerrissen und verbrannt wurde. „Wir verbieten allen Buchdruckern und allen Buchhändlern bei Lebensstrafe, besagtes Buch zu drucken und zu verkaufen, und allen anderen Personen, von was für einem Stande und Ansehen sie auch sein mögen, bei exemplarischer Strafe, irgendein Gewerbe oder einen Handel mit dem Buche zu treiben." Trotzdem daß diese Verordnung im März 1683 unter Trompetenschall zu Paris ausgerufen wurde, hatte die so verurteilte Kritik einen außerordentlichen Erfolg; schon nach wenigen Monaten kam eine neue, sehr vermehrte Auflage heraus. Der Name des Verfassers wurde diesmal nicht erraten; da der Brief über die Kometen unter der Maske eines Katholiken geschrieben

war, ein wenig in der pedantischen Schulsprache, hatte er freilich eine ganz andere Schreibart als die Critique Générale, in der Bayle seiner satirischen Laune zum ersten Male nachgegeben hatte.

Jetzt wurde Bayle etwas kühner. Seinen Namen zwar setzte er immer noch keinem seiner Bücher voran, aber 1683 gab er den Brief über die Kometen unter den richtigen Orts- und Verlegernamen heraus, tilgte die irreführende Vorrede und setzte den Titel fest, unter dem dieses Buch auf die Nachwelt gekommen ist: „Pensées diverses . . . à l'occasion de la Comète qui parût au mois de Décembre 1680." Und 1684 veröffentlichte er eine Sammlung seiner kleinen Aufsätze über die Philosophie des Descartes; in einer Einleitung äußerte er sich frei über die unwürdige Lage der französischen Schriftsteller. „Es wäre ein großes Unglück für die Gelehrtenrepublik, wenn man bezüglich des Druckes der Bücher überall so schwierig und krittlich wäre wie in Frankreich seit einiger Zeit, seitdem nämlich dort die Inquisition sich mächtig festgesetzt, schöne Werke am Erscheinen verhindert und die berühmtesten Schriftsteller abgeschreckt hat. Und wer würde sich nicht abschrecken lassen, wenn er erfahren muß, daß die angestellten Zensoren eine Handschrift drei bis vier Jahre ungelesen bei sich behalten und daß sie endlich alles mißbilligen, was sich über knechtischen Sinn und über Pöbelmeinung erhebt? Welche Marter für einen Schriftsteller, dem die Buchdruckerpresse niemals schnell genug arbeitet, nach einer Verzögerung von drei bis vier Jahren zu hören, daß er das Beste in seinem Buche unterdrücken müsse, wenn er es nicht vorziehe, auf das Erscheinen überhaupt zu verzichten."

Journalist

Im März desselben Jahres 1684 begann Bayle unter dem Namen „Nouvelles de la République des Lettres" eine gelehrte Zeitschrift herauszugeben, wie deren seit etwa zwanzig Jahren in Frankreich und von Nachahmern in Italien und Deutschland geschrieben wurden. In Holland, dem gelobten Lande der Gedankenfreiheit und der Buchdrucker, hatte es bis dahin ein solches Unternehmen ernsthafter Art nicht gegeben. Jurieu war mit Bayle noch nicht ganz auseinander und äußerte sehr lebhaft seine Teilnahme; jedenfalls wollte er von der neuen Zeitschrift gelobt werden, vielleicht freute es ihn auch, daß der so rasch berühmt gewordene Nebenbuhler jetzt schon zu den Journalisten hinabzusinken schien. Für Bayle wiederum ist es bezeichnend, daß er, der sonst seinen Autornamen ängstlich verschwieg, sich verpflichtet hielt, sich zu den Rezensionen dieser Zeitschrift, die übrigens nicht für die gelehrte Welt allein bestimmt war, beinahe offen zu bekennen; vom März 1685 ab trug der Titel der „Nouvelles" den Zusatz: „par le Sieur B . . ., Professeur en Philosophie et en Histoire à Rotterdam".

Bayle schwankte in dieser Bibliothek von Rezensionen zwischen Härte und Milde; seine Selbständigkeit drang aber überall durch und das Unternehmen gewann bald das größte Ansehen. Natürlich fehlte es auch nicht an Widerwärtigkeiten. Unter diesen wäre in einer Charakteristik Bayles ein Streit um die Königin von Schweden besonders hervorzuheben, die zum Katholizismus übergetreten war, aber trotzdem die Verfolgung der Protestanten in Frankreich getadelt hatte. Bayle unterließ es nicht, diese Meinung der Königin in seinem Journal zu verwerten; darüber kam es zu einem Briefwechsel, zuerst mit einem Herrn ihres Hofes, dann mit der Königin selbst; was da mit diplomatischer Zurückhaltung hin und her geschrieben wurde, macht sowohl dem Philosophen als der Königin alle Ehre. Es gehört aber nicht hierher, bis auf einen einzigen Umstand. Bayle hatte die Ansicht der Königin einen Rest ihres ursprünglichen protestantischen Glaubens genannt; diesen Worten wurde die Meinung unterschoben, Bayle hätte die Aufrichtigkeit ihres Religionswechsels anzweifeln wollen. Er antwortete darauf mit einem bemerkenswerten Indifferentismus; während die Konfessionen damals noch über den Punkt auf dem i jedes ihrer Religionssätze stritten, erklärte er in seinem Journal: man könne übertreten, aus ehrlicher Überzeugung, ohne jede Bestimmung des bisherigen Bekenntnisses für falsch und ohne jede Bestimmung des neuen Glaubens für richtig zu halten; daß die Königin Christine nicht der Verfolgungssucht der Päpste folge, daß sie sich der duldsamen Meinung der ältesten römischen Kirche anschließe, das sei eben ein Rest ihres protestantischen Glaubens.

Bald nachdem er die Königin (Januar 1687) völlig versöhnt hatte, war Bayle genötigt, seine Tätigkeit an der großen Rezensieranstalt wieder aufzugeben. Er erkrankte, wollte das Erscheinen der „Nouvelles" vorläufig nur unterbrechen, überließ die ganze Tätigkeit aber endlich einem Herrn Bauval, der das Unternehmen vom September an unter dem Titel „Histoire des Ouvrages des Sçavants" fortsetzte.

Aufhebung des Edikts von Nantes

Während Bayle mit erstaunlicher Kraft neben dieser Fronarbeit neue Ausgaben seiner Schriften, besonders aber eine Fortsetzung seiner Verteidigung des Calvinismus und eine Kampfschrift gegen Arnauld wegen Malebranche herausgab, wurde in Frankreich das Edikt von Nantes auch formell aufgehoben, nachdem die Reformierten lange genug drangsaliert worden waren. Es ist bekannt, wie die französischen Hugenotten allen Mißhandlungen der bei ihnen einquartierten Soldateska preisgegeben und so mit sanfter Gewalt in den Schoß der katholischen Kirche zurückgeführt wurden; man nannte das amtlich ein logement des gens de guerre, die Hugenotten nannten es la Croisade Dragonne, woraus bald der

geläufige Ausdruck Dragonade entstand. Der Zorn über diese heuchlerischen Vergewaltigungen hätte genügt, Bayle auf den Plan zu rufen; aber es kam noch etwas Persönliches dazu, ihn aufs äußerste gegen die Intoleranz aufzubringen. Sein älterer Bruder, der ihm ja bei der Flucht aus dem Katholizismus beigestanden hatte, wurde ein Opfer der Verfolgung, einerlei, ob er wie andere reformierte Geistliche eingekerkert worden war oder ob wirklich der Bischof, der seinerzeit Pierre katholisch gemacht, nun an dem Bruder des Entlaufenen seine Rache genommen hatte; der Bruder Pierre Bayles starb im Gefängnis. Rasch nacheinander (1686) veröffentlichte Bayle zwei Schriften gegen die Absicht des Königs, der sich rühmte, die protestantische Ketzerei in ganz Frankreich ausgerottet zu haben.

Die erste Schrift hieß „Ce que c'est que la France toute catholique sous le reigne de Louis le grand"; natürlich mit falschem Druckort und mit dem Vorgeben, der Verfasser sei ein Engländer. Es sind nur drei Briefe, in deren zweitem die Unrechtmäßigkeit der Aufhebung des Edikts von Nantes und die Bekehrungswut der Katholiken offen und sehr lebhaft getadelt werden; der erste und der dritte Brief scheinen die Angriffe zu widerlegen und sind offenbar dazu bestimmt, den Zensor zu täuschen oder zu foppen. In seinen „Nouvelles" besprach Bayle das kleine Buch und empfahl es sehr vorsichtig, indem er Einzelnes tadelte.

Über den Glaubenszwang

Wenige Monate darauf erschien dann Bayles große Toleranzpredigt, natürlich wieder unter falschem Namen. Der lange Titel lautete: „Commentaire Philosophique sur les paroles de J. C. Contrains les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons demonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable, que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on refute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que S. Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglais du Sieur Jean Fox de Bruggs par M. J. F. à Canterbury." Als Druckort wird eine englische Stadt angegeben, es erschien aber zu Amsterdam. Da der Satz „Nötige sie einzutreten" tatsächlich in der Bibel steht, ist Bayle gezwungen, ihn umzudeuten. Er stellt in dieser Absicht den Grundsatz auf, daß alle Erklärungen der Schriftworte falsch sein müssen, die dem natürlichen Lichte widersprechen. Damit war klipp und klar die Lehre der Deisten, die Naturreligion oder die Vernunftreligion über die Offenbarung gestellt. Mit prachtvoller Entschiedenheit antwortet Bayle weiter auf alle törichten oder verlogenen Einwürfe, die man ihm machen könnte: daß in Frankreich z. B. nicht mit Galgen und Rad bekehrt würde, sondern nur mit Geldstrafen, Einquartierungen, Vertreibungen und anderen solchen kleinen Unbequemlichkeiten, daß die tolerante Auslegung dem

Geiste des Alten Testaments widerspräche, daß nicht nur die klügsten Kaiser und Kirchenväter Zwang geübt und sogar die Protestanten selbst den Servet am Leben gestraft hätten. Zu dem Fall Servet bemerkt Bayle: „Seine Hinrichtung wird gegenwärtig als ein häßlicher Flecken auf den Anfängen unserer Reformation betrachtet, als ein trauriges und jämmerliches Überbleibsel des Papsttums; und ich zweifle nicht, die Stadt Genf würde sich sorgfältig vor einer solchen Gewalttat hüten, wenn sie heute das Urteil zu sprechen hätte!“ Mit voller Überlegenheit wendet er sich gegen die Drohung der Eiferer, der Bestand des Staates werde durch Glaubensverschiedenheit gefährdet. Das sei nicht wahr; nur der Religionshaß schädige den Staat; wenn in einem Staate Bekenner von zehn Religionen lebten und nur jede Religion die andere dulden wollte, so würde es dort ebenso ruhig und friedlich zugehen wie in einer Stadt mit verschiedenen Arten von Handwerkern. „Kurz, alle Unordnung entsteht nicht aus der Duldung, sondern aus der Unduldsamkeit.“ Die Gegner entsetzten sich vor der Vorstellung einer grundsätzlichen und allgemeinen Toleranz; aber gerade diese verlange Bayle. Man müsse nicht nur die Juden, sondern auch unter Umständen die Mohammedaner und die Heiden dulden, und mit noch größerem Rechte die Socinianer. Er knüpft daran eine Untersuchung des Begriffes Gotteslästerung.

Die ganze Freiheit seines Skeptizismus zeigt Bayle in seiner Antwort auf den letzten möglichen Einwurf. Er sehe nicht ein, warum die Ketzer nicht das gleiche Recht haben sollten, gegen die Andersgläubigen Zwang auszuüben. Sünde sei, was gegen das Gewissen geschieht. Da nun ein Ketzer von der Wahrheit seiner Meinung in seinem Gewissen überzeugt sei, so müsse er für seinen Irrtum dasselbe tun, was Gott für die Wahrheit zu tun geboten; wenn Gott wirklich die Verfolgung des Irrtums befohlen hätte, so wären die Ketzer ordentlich ermächtigt, die Rechtgläubigen zu verfolgen. „Die unendliche Weisheit Gottes fordert von uns nicht mit aller Strenge die Erkenntnis der absoluten Wahrheit; Gott hat uns eine Pflicht aufgelegt, die unseren Kräften entspricht, wir sollen nach der Wahrheit forschen, bei dem stehenbleiben, was uns nach treuem Forschen als Wahrheit erscheint, und diese scheinbare Wahrheit lieben.“ Man wird an die berühmten Worte Lessings erinnert, die freilich durch ihre schöne Leidenschaft über den kühlen Bayle hinausgehen. „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte... Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den

einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: Wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!"

Lesern ohne geschichtliche Schulung kann Bayles Commentaire philosophique leicht übermäßig breit erscheinen mit seinen beinahe tausend enggedruckten Seiten der Rotterdamer Ausgabe von 1713; wer aber die Fähigkeit besitzt, sich in die Zeit des Erscheinens zurückzuversetzen, der wird seine Freude haben selbst an den Schwerfälligkeiten des Gedankengangs. Wir sind immer ungerecht oder undankbar oder dumm, wenn wir hinunterzublicken glauben auf die Männer, wenn wir größer zu sein glauben als die Männer, auf deren Schultern wir stehen. Wir fahren mit dem Schnellzuge auf einer Gebirgsbahn durch ein Tunnel, in behaglicher Sicherheit, und gedenken nur selten der Arbeiter, die mit Lebensgefahr das Gebirge durchbohrt haben. Wollen wir gegen Bayle nicht ungerecht und nicht undankbar sein, so müssen wir noch durch Hervorhebung einzelner Stellen der großen Kampfschrift zum Bewußtsein bringen, welche Widerstände der einsame Büchermensch auch in diesem Streite zu überwinden hatte.

Der mächtigste König Europas hatte im Dienste der Gegenreformation die Duldung, die lange Religionskriege erzwungen hatten, wieder aufgehoben und — was noch schlimmer war — die verfolgte Kirche war mit der verfolgenden einig im Grundsatze des Religionshasses; die Protestanten hatten den Dragonaden nur eine Berufung auf Verträge und andere juristische Rechte entgegenzuhalten. Da erhob sich Bayle mit der Forderung auf ein natürliches Menschenrecht, mit der Forderung allgemeiner Gewissensfreiheit. Gleich in der Vorrede nennt er den Bekehrer ein Ungeheuer, halb Priester halb Drache (dragon), das mit den modernen Mitteln der Erpressung ebenso unmenschlich wüte wie in barbarischen Zeiten die römischen Kaiser mit Schwert und Folter; und die Unduldsamkeit, das Schreckensregiment gegen die Gewissensfreiheit, sei jetzt bei den Christen ärger als jemals bei den Heiden. Die Lehre Christi sei zu einer solchen Lehre des Hasses ausgeartet, daß man sich nicht wundern dürfe, wenn die Zahl der starken Geister und Deisten immer mehr anwachse. Nun stützten sich die Verfolger aber auf die Worte der Bibel (Lukas 14, 23): „Zwinge sie einzutreten"; da Bayle nicht wagen durfte, bedenkliche Bibelworte für unverbindlich zu erklären, so stellte er sich die Aufgabe, den buchstäblichen Sinn aus dem Bibelworte hinaus zu interpretieren; er verwahrt sich dagegen, daß er wie ein Socinianer die Vernunft über die Bibel stelle, aber sein Ausgangspunkt ist doch der gleiche: die buchstäbliche Erklärung, die zur Begehung eines Verbrechens

verpflichte, müsse falsch sein. Der buchstäbliche Sinn des Satzes „Zwinge sie einzutreten“ vernichte die wahre Lehre Christi und die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft. Mit dem gleichen Rechte könnten die Chinesen den Christen den Zugang zu ihrem Lande verbieten, die Türken die Christen zum Übertritte nötigen; und die Christenverfolgungen der römischen Kaiser wären nicht mehr zu tadeln. Jede Kirche hält sich für rechtgläubig und dürfte sich somit auf das Bibelwort berufen. (Wir sind heute schon darum die besseren Menschen, weil wir die Lukasworte einfach für ein wunderhübsches Bild halten und die blutigen Folgerungen, auch wenn sie — was unsinnig — philologisch berechtigt wären, gar nicht ziehen würden.)

Im zweiten Buche werden die heuchlerischen und die theologischen Einwürfe der Gewaltbekehrer widerlegt. Unmöglich könne Jesus bei seiner Parabel an Galgen und Scheiterhaufen gedacht haben. Im Alten Testamente seien furchtbare Vorschriften zur Ausrottung Andersgläubiger enthalten; aber diese Vorschriften seien von Jesus Christus selbst und dann von weisen Kirchenvätern und Fürsten aufgehoben worden. Die Verteidiger der Unduldsamkeit seien der Meinung, die Religionsfreiheit sei staatsgefährlich; aber das Gegenteil ist wahr, weil just die gegenseitige Duldung der verschiedenen Religionsparteien die Zwecke des Staates fördere. Dürfte die eine Kirche nach dem buchstäblichen Sinne des biblischen Satzes den Übertritt erzwingen, so dürfte die andere Kirche das gleiche Recht aus einer ebenso festen Überzeugung folgern.

Gegen Augustinus

Das dritte Buch richtet sich mit einer Tapferkeit, die heutzutage nicht mehr Tapferkeit wäre, gegen die Verfolgungssucht des heiligen Augustinus, des Mannes, den Katholiken und Protestanten um die Wette als den theologischen Begründer des wahren Christentums priesen. Und der, wenn diese Ehre nicht dem heiligen Paulus gebührte, der Begründer der christlichen Religion — wohl zu unterscheiden von der untheologischen Religion Christi — zu heißen verdiente. Bayle sucht den großen Kirchenvater einfach psychologisch zu erklären wie irgendeine andere geschichtliche Persönlichkeit. Er habe noch mehr Eifer gehabt als Verstand und wie gewöhnlich mußte der gesunde Menschenverstand so viel verlieren wie der Religionseifer gewann. Es sei eine schöne Sache um eine Feuerseele, aber die Vernunft habe die Kosten zu tragen. Man werde leichtgläubig; man begnüge sich mit den elendesten Sophismen, wenn sie nur der verteidigten Sache günstig zu sein scheinen. So hat Augustinus das Recht auf Verfolgung der Andersgläubigen einmal daraus hergeleitet, daß Sarah eine heilige Frau war, Hagar aber eine Sünderin, daß also in diesem Falle eine Sünderin von einer Heiligen verfolgt wurde.

Nicht immer arbeitete Augustinus mit so kindischer Logik; immer aber gelang es Bayle, die wörtlich angeführten Gründe des eifernden Heiligen mit beinahe lustiger Unbefangenheit zu widerlegen. In vierzig kleinen Abschnitten wird zwar noch nicht der Theologe Augustinus, doch aber schon der Glaubensfanatiker ad absurdum geführt.

Bayles Toleranzpredigt

Bayle hatte sich überarbeitet und fühlte sich recht krank, als sein Commentaire philosophique seinen intimen Todfeind Jurieu zu einer Gegenschrift veranlaßte, „Des Droits des deux Souverains"; unter den beiden Herrschern ist das Gewissen und der Landesfürst zu verstehen. Jurieu war ein gefährlicher Gegner, persönlich, weil er sich von dem Pseudonym nicht täuschen ließ und den Commentaire als ein französisches Werk denunzierte (mit besonderer Bosheit als das Werk einer ganzen Rotte von Verschwörern), sachlich, weil er mit theologischem Scharfsinn ganz richtig den Indifferentismus und die Religionslosigkeit als eine Korrelaterscheinung der Toleranz erkannte. Bayle, damals eben ohne Aussicht, in Schweden oder in Brandenburg eine Zuflucht zu finden, kam der drohenden Gefahr durch einen kühnen Angriff zuvor. Er fügte seinem Commentaire philosophique ein viertes Buch hinzu, in welchem ausdrücklich bewiesen werden sollte, daß das Verfolgungsrecht den Ketzern ebensogut zustehe wie den Rechtgläubigen. Das Versteckspiel wurde von Bayle und von Jurieu weiter geführt, aber die Zeitgenossen wußten immer genau, von wem so eine Streitschrift ausgegangen war.

Bayle, der sich im Vorworte bereits auf Hobbes beruft, meint mit wahrhafter Geistesfreiheit, man möge Psychopannychist oder Omphalopsychist oder Quietist werden, wenn man sich nicht mit ihm entschließen wolle, mit philosophischem Zweifel den theologischen Schwierigkeiten gegenüberzustehen. Das vierte Buch scheint ruhig an das dritte anzuknüpfen, an die Widerlegung des heiligen Augustinus; aber Bayle, schon vorher ein Meister des Stoffes, ist im Zorn über Jurieu beinahe auch zu einem Meister der Form geworden und erreicht jetzt Wirkungen, die ihm bis dahin versagt waren. Das vierte Buch des Commentaire ist viel lesenswerter als die vorausgehenden Bücher und auch als die satirische Abhandlung, in der Bayle die Gewaltbekehrung durch Dragonaden zuerst geschildert hatte. Völlig befriedigt werden wir durch die Beweisführung Bayles nur darum nicht, weil, wer einmal theologisch war, niemals wieder ganz logisch werden kann, und weil Bayle mit manchen seltsamen Gedankensprüngen auch diesmal den Fallen und Fußangeln auszuweichen scheint, die Jurieu ihm gelegt hatte; in der Hitze des Gefechts jedoch vergißt Bayle mitunter diese Vorsicht und dann wird er tiefer und moderner als nachher Voltaire mit seiner oft schablonenhaften Auf-

klärung. Nur ein paar Beispiele. Ein Arzt, der einen Kranken mit gutem Gewissen durch eine falsche Verordnung umgebracht hat, sei vor Gott und Menschen nicht verantwortlich, denn die Medizin ist keine sichere Wissenschaft; mindestens ebenso unsicher ist die Theologie, und kein Richter begeht ein Unrecht, wenn er nach den Gesetzen und nach seiner Überzeugung einen Andersgläubigen verurteilt hat; der Prozeß gegen Servet, von Calvin durchgeführt, wird denen entgegengehalten, die über die Verfolgung der Hugenotten durch die Katholiken klagen.

Die Fanatiker behaupten, daß der Richter und jeder Mensch für eine irrige Überzeugung verantwortlich zu machen sei, weil nur Schlechtigkeit des Herzens den Beistand der göttlichen Gnade und somit den wahren Glauben verhindere; Bayle antwortet auf diesen Einwurf ganz frei. Man wird ein Christ nicht durch Geburt, sondern durch Erziehung; wenn Türken und Christen ihre Kinder im Säuglingsalter austauschen würden, so würden die Christenkinder Türken werden und die Türkenkinder Christen. Die Seele, die im Fötus einer Christin christlich wird, wäre, zwei Häuser weiter, im Fötus einer Türkin türkisch geworden; auch eine schon getaufte Seele kann durch Erziehung jüdisch, türkisch oder chinesisch werden. Bei uns wohnen oft Ketzer und Rechtgläubige in einem Hause beisammen; da braucht so eine Seele, die in einen Mutterleib eingehen will, sich bloß bezüglich des Stockwerks oder der Zimmernummer zu versehen und kann gegen ihre Bestimmung rechtgläubig werden oder nicht. Demnach würden alle Seelen, die Gott mit den menschlichen Maschinen vereinigt, im Alter von zehn oder zwölf Jahren rechtgläubig, wenn sie rechtgläubig erzogen worden wären; und an der Ketzerei der anderen trägt nicht ihre Schlechtigkeit oder die Erbsünde die Schuld, sondern der Religionsunterricht. Wie man in eine Kupferplatte nach Belieben katholische oder protestantische Lehrsätze einradieren kann. Die Erbsünde hat nichts damit zu schaffen.

Ein Irrtum ist nicht unsittlich; ein Kritiker, der eine Dichtung oder eine Philosophie falsch beurteilt, ein Arzt, der nach allen Regeln seiner Kunst eine falsche Arznei verschreibt, eine Frau, die sich, von einer vollkommenen Ähnlichkeit verführt, einem fremden Manne hingibt, handle nicht unsittlich; ebenso stehe es um religiöse Irrtümer.

Die Frommen berufen sich auf die Gnade des Heiligen Geistes, die wischen Wahrheit und Irrtum unterscheiden lasse; aber die Überzeugung von den Geheimnissen des Glaubens entstehe durch die Erziehung und nicht durch den Heiligen Geist. Wenn zwei Menschen darüber streiten, ob die Anzahl der Kubikmeter der Mondmasse grad oder ungrad ist, so sind sie beide gleich verwegen. Man kann solche Fragen eher durch Ausknobeln entscheiden als durch Gründe.

Wenn die Verteidiger der Dragonaden im Rechte wären, so könnte man auch die Erpressung von Bekehrungen durch die Androhung von Notzucht und widernatürlichen Vergewaltigungen gutheißen. Die Dragoner, die den Ketzern in die Häuser gelegt werden, erzwingen die Bekehrung durch Martern aller Art; und es wird ihrem Geschmack überlassen, ob sie ihre Geilheit auf natürlichem oder widernatürlichem Weg befriedigen wollen.

Die Unduldsamkeit herrscht überall auch bei den Protestanten; nur bei den Socinianern und etwa noch bei den Arminianern ist es Grundsatz, nur durch Belehrung bekehren zu wollen; anderswo gilt man schon für einen Ketzer, wenn man entschieden für Toleranz eintritt. Im allgemeinen aber sind die Ketzer immer duldsamer gewesen und gemäßigter als die Rechtgläubigen. Genf war nicht weniger verfolgungssüchtig als Rom.

Bayle war auf den Gedanken gekommen, in Berlin eine Zuflucht zu suchen, wo er schon manche Beziehungen hatte und wo der Große Kurfürst allen Hugenotten gern Aufnahme gewährte. Der gelehrte Abbadie und der General von Schomberg waren bereit, für den großen Freidenker einzutreten; aber der Plan zerschlug sich, weil der Kurfürst von Brandenburg am 9. Mai 1688 starb. Bayle mußte in den Niederlanden bleiben.

„Avis important“

Im Jahre 1689 kam eine Schrift heraus, die sich mit nur zu berechtigtem Spott gegen die albernen Prophezeiungen Jurieus richtete; Jurieu hatte mit theologischer Zeichendeuterei aus der Offenbarung herausgelesen (1686), die gegenwärtige Verfolgung der Protestanten in Frankreich würde nur noch dreiundeinhalb Jahr dauern, im Jahre 1689 werde also das Reich Jesu Christi auf Erden beginnen; die Narrheit Jurieus war nicht ungefährlich, denn viele Hugenotten kehrten zuversichtlich nach Frankreich zurück, um dort die Verheißung des prophetischen Predigers abzuwarten; weil aber die Autorschaft dieser Schrift ungewiß ist, soll sie uns hier nicht weiter beschäftigen. Um so mehr ein viel schärferes kleines Buch, das mit dem gleichen Ziel im April 1690 erschien, unter dem Titel „Avis important aux Refugiez sur leur prochain retour en France“. Die größte Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Bayle der Verfasser war. Leibniz, der die Geheimnisse aller seiner gelehrten Zeitgenossen kannte, erzählte zwar, Bayle hätte nur die Handschrift des gelehrten Pelisson *) zum Drucke befördert; aber die Verlegenheit von Bayles Freunden und die Art, wie er selbst die Folgen dieser Kampf-

*) Pelisson oder Pellisson (1624 bis 1693) war ein abtrünniger Hugenott, der im Auftrage Ludwigs XIV. die Wiedervereinigung der Kirche betrieb, milder als Bossuet, ebenso unehrlich wie Leibniz; der stand mit ihm in diplomatischem Briefwechsel und suchte seine Hand in alle Welthändel zu stecken. Sehr günstig ist Bayles Urteil über Pelisson.

schrift auf sich nahm, scheinen mir an seiner Autorschaft kaum einen Zweifel mehr zu lassen.

Wieder ging der Stoß gegen die Vorhersagungen Jurieus. Der Verfasser freue sich darüber, daß das Jahr 1689 die große Weltrevolution nicht gebracht habe; denn man müsse sich darüber freuen, wenn der gesunde Menschenverstand über die Leichtgläubigkeit des Pöbels den Sieg davontrage. Die Hugenotten sollten nur im Auslande bleiben und die Jahre des Exils dazu benützen, die Laster abzulegen, die sie außerhalb Frankreichs angenommen hätten, nämlich die Neigung zur satirischen Schreibart und zu einer republikanischen Staatseinrichtung. Wäre es nicht ohnehin zu vermuten, daß Bayle seine Verteidigung des absoluten Königtums nur ironisch gemeint habe, so wäre das durch den gespielten Zorn gegen alle Satire beinahe zu beweisen; ein Bayle konnte unmöglich im Ernste ein Feind seines eigenen Stiles sein. Er hatte eben wie schon im Anfang seiner Laufbahn eine Maske vorgenommen, diesmal die Maske eines königstreuen Franzosen; er spielte aber seine Rolle so künstlerisch treu, daß die direkte Ironie gar nicht verstanden wurde; wir werden gleich sehen, wie übel ihm die Verkleidung bekam.

Bayle und Jurieu

Jurieu begann seinen Feldzug gegen den Verfasser des „Avis important“ im Januar 1691. Er drohte zuerst in einem Briefe an Basnage: Bayle hätte das Buch geschrieben und müßte die Niederlande verlassen. Bayle leugnete und erklärte sich bereit, seine Unschuld durch eine Gegenschrift darzutun. Jurieu aber glaubte endlich, den alten Haß gegen Bayle äußern zu dürfen; da er ihn nicht nach seines Herzens Wunsch umbringen lassen konnte, wollte er ihn wenigstens moralisch vernichten. In einem Pamphlet, das übrigens nicht nur die Dummheit, sondern auch die Ehrlichkeit Jurieus erkennen läßt, nennt er den verhaßten Bayle nicht mit Namen, schildert aber den Verfasser und seine Schreibart so, daß jedermann in Rotterdam auf Bayle raten mußte. Ausdrücklich wird hervorgehoben, der Verfasser habe sich nicht bestechen lassen. Aus reiner Bosheit habe der — also Bayle — die Verteidigung des französischen Königs und des katholischen Prätendenten von England übernommen. Dies würde genügt haben, um den Schreiber den niederländischen Theologen verdächtig zu machen. Nun wollte es aber das Unglück, daß während der Drucklegung von Jurieus Pamphlet das durchaus alberne Buch eines Genfers herauskam, eines Utopisten, der den Krieg durch eine großzügige Änderung der Landkarte beendigen wollte, übrigens nicht überall zugunsten von Frankreich. Bayle hatte mit dem Narren (der z. B. den englischen Prätendenten zum Könige von Jerusalem und den Kurfürsten von Bayern zum Kaiser von Konstantinopel machen wollte) nichts weiter

zu schaffen, als daß er die Handschrift des tollen Buches von einem gemeinsamen Freunde zugeschickt erhalten und sie wahrscheinlich gar nicht gelesen hat. Jurieu, der im Kombinieren ebenso stark war wie im Prophezeien, schickte nun seinem Pamphlet einen Vorbericht voraus mit der Entdeckung, Bayle habe sein Avis important in Verbindung mit einer französischen Partei zu Genf herausgegeben, Bayle sei das Haupt der französischen Partei in Holland, sei ein gottloser und ehrloser Mensch, ein Verräter und ein Feind des Staates und verdiene außer der allgemeinen Verachtung auch die Todesstrafe. Der Angriff erschien unter dem Titel: „Examen d'un Libelle contre la Religion, contre l'Etat et contre la Revolution d'Angleterre, intitulé Avis important etc."

Bayle war zuerst geneigt, sich mit Jurieu gerichtlich auseinanderzusetzen; Jurieu sollte sich nur verpflichten, für den Fall, daß Bayles Unschuld erwiesen würde, die diesem angedrohte Strafe auf sich zu nehmen. Bald aber, Anfang Mai 1691, warf Bayle eine Antwort hin, die sofort unter dem Titel „La Cabale chimérique ou Refutation de l'histoire fabuleuse qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain Project de paix etc." herauskam. Bayle erklärt zwar nicht ausdrücklich, er sei nicht der Verfasser des Avis important, sucht aber die Gründe zu widerlegen, die den Angreifer zu dieser Vermutung führten. Nach dieser schwachen Einleitung wendet er sich gegen Jurieus Beschuldigungen, die er sorgfältig aufzählt und damit beschließt, Jurieu habe gesagt: Bayle mache aus seinem Atheismus gar kein Geheimnis, erbaue die Gemeinde durch keine fromme Handlung, sei ohne Religion und sehe in Ludwig XIV. seine vornehmste Gottheit. Es würde Jurieu nichts helfen, alle seine anderen Anklagen bewiesen zu haben, wenn er diese letzten Punkte, bei denen es sich um siegen oder sterben handle, nicht auch bewiesen hätte. Es sei stadtbekannt, daß Bayle viermal im Jahre das Abendmahl nehme, oft die Kirche besuche und den besten Teil der Predigt anhöre. Den Atheismus müsse Jurieu entweder durch Bayles Schriften beweisen oder durch Zeugen oder mit Hilfe seiner Prophetengabe. Die Beschimpfungen Jurieus endlich wurden einigermaßen erwidert.

Jetzt verklagte Jurieu seinen Gegner und beantragte: die Cabale chimérique sollte zerrissen und vernichtet, Bayle selbst bestraft und angehalten werden, nichts mehr gegen den edeln Jurieu zu veröffentlichen; dagegen versprach Jurieu, sich selbst weiterhin mit aller christlichen Bescheidenheit zu mäßigen. Die Behörde beschränkte sich darauf, den beiden Parteien eine Fortsetzung des öffentlichen Streites zu erschweren; jede ihrer Streitschriften sollte vor der Drucklegung dem Bürgermeisteramte zur Zensur vorgelegt werden. Umsonst. Jurieu, in seiner christlichen Be-

scheidenheit und Mäßigung, griff Bayle immer heftiger an und umging das Verbot, indem er seine nächste Schrift unter dem Namen eines Freundes herausgab. Bayle blieb die Antwort nicht schuldig. Gesinnungsgenossen der beiden waren auch nicht müßig und der Markt wurde mit Schmähschriften überschwemmt. Gegen Bayle wurde die alte Geschichte seines Religionswechsels, mit allerlei Lügen ausgeschmückt, vorgebracht; sodann verdrehte man die Ironien des Avis important zu einem Hochverrat. Jurieu benützte jeden Klatsch und jede Erfindung, die ihm zugetragen wurde. Als er sich auf die Erzählungen eines englischen Predigers berufen hatte, mußte er von einem seiner eigenen Freunde hören, dieser Prediger wäre ein Lump. Jurieu soll geantwortet haben: „Das ist wahr, aber er ist rechtgläubig.“ Der Ausdruck „le fripon orthodoxe“ wurde für einige Zeit sprichwörtlich.

Der Kernpunkt des ganzen unerquicklichen Streites war für Bayle und ist es in anderem Sinne auch für uns, ob Jurieu ihn mit Recht des Atheismus beschuldigt hatte. Wir können heute nur noch darüber Untersuchungen anstellen, ob Bayle wirklich ein dogmatischer Atheist gewesen ist oder auch in diesem Punkte ein Skeptiker, der keine Entscheidung fällte. Für Bayle war es am Ende des 17. Jahrhunderts eine Lebensfrage, seine christliche Gesinnung zu behaupten. Darum versuchte er schon in einer zweiten vermehrten Ausgabe der Cabale chimérique, den Gegner zu einem gerichtlichen Austrage vor der geistlichen Obrigkeit zu zwingen, bald durch Drohungen, bald durch grimmigen Spott. Jurieu krümmte sich wie ein Wurm, kündigte bald ein geistliches Gerichtsverfahren an, bald zog er wieder alles zurück. Wir müssen es beinahe bedauern, daß es zu diesem Ketzergerichte nicht kam; wir besäßen ein Aktenstück mehr der hartnäckigen Dummheit, die sich damals dem einfachen Toleranzgedanken noch entgegenstellte; wir besäßen wahrscheinlich daran auch ein Aktenstück für eine gewisse Heuchelei, deren der tapferste Freidenker sich damals noch schuldig machen mußte.

Man kann sich vorstellen, mit welchem Widerwillen Bayle sich in diesen Zank hatte hineinziehen lassen. Er konnte den Gegner mit seinem überlegenen Scharfsinn striegeln, soviel er wollte, seine wahre Meinung durfte er dennoch nicht sagen, daß er nämlich vom Protestantismus längst ebenso übersättigt war wie einst vom Katholizismus; er durfte es nicht sagen, wenn er nicht in Not und Tod gehetzt werden wollte. Bayle war in seiner Studierstube einer der gewaltigsten kritischen Geister, die je gelebt hatten; aber eine Kampfnatur war er nicht, er war ein Büchermensch. Ohne Ehrgeiz und ohne Erwerbssinn, ohne Freude am Weibe oder an irgend welcher Natur, hatte Bayle die einzige Leidenschaft, alle

Bücher kennen zu lernen und sich seiner Überlegenheit über die gelehrten Schreiber bewußt zu werden. Was sollte einem solchen Manne die Katzbalgerei mit den reformierten Theologen von Rotterdam? Bayle war so durchaus irreligiös, daß ihn nicht einmal ein Sieg über die Orthodoxie zu reizen schien. Dazu kam, daß ihn die polemische Schreiberei gegen Jurieu in einer neuen größeren Arbeit unterbrochen hatte, in der Ausarbeitung eines kritischen Wörterbuches. Er wußte damals schwerlich, daß dieses Wörterbuch sein Hauptwerk werden würde, sein Ruhm bei der Nachwelt; aber er hatte sich mit diesem kritischen Wörterbuch, so wie er es zuerst plante, doch eine ganz eigene Aufgabe gestellt, die seinem kritischen Genie ausgezeichnet entsprach.

Das kritische Wörterbuch

Schon 1690, als eben sein Avis important den Lärm anstiftete, war Bayles Absicht angekündigt worden, den Entwurf eines kritischen Wörterbuchs herauszugeben, in welchem man eine Unzahl von Fehlern verbessert finden würde, die in den Wörterbüchern und in anderen Büchern stehen. Es handelte sich um die bekannte erste Probe seines Hauptwerks, die dann nach Aufhören der theologischen Schreibereien endlich im Mai 1692 erschien, unter dem Titel: Entwurf und Bruchstücke eines kritischen Wörterbuchs. Weder in der Einleitung noch in den wenigen Probeartikeln ist sehr viel zu merken von dem kühnen, umstürzenden Geiste, den zwei Jahrhunderte an dem fertigen Wörterbuche bewundert haben; nichts von der Denkfreiheit, die so ziemlich alle philosophischen Systeme alter und neuer Zeit mit unerbittlicher Skepsis aufdröselte und so vernichtete; nichts von der äußersten Kritik, die Helden des Alten Testaments zu Schurken zu machen und die furchtbarsten Ketzereien zu verteidigen wagte. Nur ein gelehrtes Sammelwerk zu schreiben, hatte sich Bayle ursprünglich vorgenommen, allerdings ein Sammelwerk von unerhörter Art. Mit seinem unvergleichlichen Wissen und seinem unvergleichlichen Scharfsinn vermaß er sich in der Vorrede, alle historischen und anderen Irrtümer seiner Vorgänger (er dachte zumeist an Moreri, der heute ohne Bayle längst vergessen wäre) aufzuklären und zu berichtigen. Sein Wörterbuch sollte der Probierstein aller anderen Bücher werden und die Bezeichnung verdienen, die man ihm in etwas gekünstelter Sprache beigelegt hatte: la Chambre des assurances de la Republique des Lettres. Wer z. B. über Seneca etwas nachlesen wollte, brauchte nur neben den anderen Schriften über den Gegenstand das kritische Wörterbuch zu benützen und konnte sicher sein, alle Angaben wären zuverlässig, die im Wörterbuche nicht berichtigt wären. Wir haben es nicht zu bedauern, daß Bayle den höchst verwegenen, aber doch einigermaßen pedantischen Plan seines ersten Entwurfes, der übrigens keinen Anklang fand, aufgab

und einen anderen faßte. Den Plan des großen historischen und kritischen Wörterbuchs, das er in unermüdlicher Arbeit vollendete und das auch heute noch in keiner Bibliothek eines geistigen Arbeiters fehlen sollte. Die Verfolgungen seiner Gegner, an deren Spitze immer wieder Jurieu stand, störten und unterbrachen seine Tätigkeit; aber just das schlimmste Unrecht, das ihm zugefügt wurde, kam dem Werke nur zugute.

Bayle verlor im November 1693 seine Professur; die Besoldung wurde ihm gestrichen und auch die zuerst erteilte Erlaubnis, private Vorlesungen zu halten, wieder zurückgenommen. Bayle irrte mit seinem Glauben, seine Gedanken über die Kometen hätten auf Andringen der Geistlichkeit die Absetzung veranlaßt. Wohl ist bestimmt anzunehmen, daß auch diesmal Jurieu und dessen Amtsbrüder dahinter steckten; sie hatten sich aber jetzt nicht an die geistliche Obrigkeit gewandt, sondern an die höchste politische Macht, an Wilhelm von Oranien, der seit wenigen Jahren König von England geworden war. Dieser tatkräftige Monarch, der die Niederlande vielleicht vor dem Untergange gerettet und die inneren Kämpfe Englands beendigt hatte, konnte es nicht dulden, daß die französische Partei in den Niederlanden gestärkt wurde. Er schritt mit fester Hand ein, und weil Bayle durch die Theologen in den Verdacht geraten war, einen für Frankreich günstigen Frieden zu betreiben, wurde er eben mit den Schuldigen zusammen verurteilt.

Bayle, der nichts geerbt und auch kein Vermögen erworben hatte, also ein armer Mann war, nahm den Verlust seiner Tätigkeit und seines Einkommens ganz heiter auf. Er war ein Schriftsteller, nur ein Schriftsteller, und fühlte sich nach Entziehung der Professur wie von einer Last befreit. Er wollte von nun an ausschließlich der Arbeit an seinem Wörterbuche leben. Die vorteilhaftesten Anträge, die ihn zu einer Wiederaufnahme der Hofmeisterei verlocken wollten, lehnte er ab.

Noch einmal Jurieu

Den bösen Jurieu striegelte er freilich noch einmal. Der Anlaß war aber nicht persönlicher Art, sondern der Inhalt einiger Predigten Jurieus. Der hatte den moralischen Grundsatz aufgestellt, man habe alle Andersgläubigen zu hassen, nicht nur ihre Ketzereien, sondern auch ihre Personen. Die Liebesworte Jesu wurden in eine Lehre des Hasses verkehrt. Bayle, der Prediger der Toleranz, veröffentlichte dagegen im März 1694 ein fliegendes Blatt „Nouvelle Hérésie dans la Morale“. In einem ebensolchen Flugblatte leugnete Jurieu, eine so unchristliche Moral gepredigt zu haben. Bayle holte noch zu einem allerletzten Schlage aus und schilderte in einer „Addition aux Pensées diverses sur les Comètes etc.“ den Charakter und die Kampfweise Jurieus. Sein Gegner wolle sich zu seinem geistlichen Richter aufwerfen. Anstatt der früheren Aufforderung nachzu-

kommen und den behaupteten Atheismus Bayles auch zu beweisen, suche er in den Schriften Bayles irgendwelche irrige, von der Kirche nicht anerkannte Sätze heraus und wolle sie vor den Kirchenrat bringen, dem er selbst angehöre. Bayles Behauptung, daß die Kometen, die Erdbeben, die Überschwemmungen, die Mißgeburten u. dgl. keine Wunder seien, gebe von der Güte und Weisheit Gottes einen besseren Begriff als die orthodoxe Lehre. Endlich ging die Addition auch auf den für Bayle so wichtigen neuen Gedanken ein, ein Atheist könne ein guter Mann sein und Aberglaube sei schlimmer als Atheismus; in allen diesen Punkten wird zugleich die Torheit und die Unwahrhaftigkeit des Gegners nachgewiesen.

Jurieu wagte auf diese Verurteilung nicht mehr zu antworten; es scheint, daß er die Absicht hatte, nach allem Vorgefallenen dem starken Bayle wieder seine Freundschaft anzubieten. Bayle lehnte jede Versöhnung ab; er hatte Besseres zu tun. „Wenn er sich mit mir versöhnte, müßte er seine ehrlose Verleumdung zugeben; und wenn ich mich mit ihm versöhnte, müßte ich mich für schuldig erklären."

Alle diese Nebendinge durften nicht viel Zeit kosten; die Addition war in wenigen Tagen niedergeschrieben worden. Das Hauptgeschäft war und blieb die Arbeit am Wörterbuche, dessen erster Band denn auch im Sommer 1695 erscheinen konnte. Wenig über ein Jahr später war auch der zweite Band fertig. Der Herzog von Shrewsbury legte es dem Verfasser nahe, ihm das Werk nach der Sitte der Zeit gegen ein beträchtliches Geldgeschenk zu widmen; Bayle lehnte hartnäckig ab, weil er diese Art von Widmungen lächerlich fand, vielleicht auch, weil er einem Beamten des ihm feindlich gesinnten Königs von England nicht huldigen und ihm nichts verdanken wollte. Noch ein anderer Umstand ist für Bayle bezeichnend: das Wörterbuch ist das einzige Werk Bayles, das seinen Namen im Titel trägt. Bayle hatte auch diesmal sich nicht nennen wollen; aber der Verleger hätte das nötige Privilegium nicht erhalten, wenn das Wörterbuch nicht durch den Namen des Verfassers als ein von dem Wörterbuche des Moreri unterschiedenes gekennzeichnet worden wäre; einem so albernen formalen Grunde mußte Bayle sich wider seinen Willen fügen.

Auch das Benehmen Bayles gegenüber der Absicht, sein Werk in Frankreich nachzudrucken, verdient Erwähnung. Ein Pariser Buchhändler hatte kaum den glänzenden Erfolg des Wörterbuchs wahrgenommen, als er um das Privilegium für einen Nachdruck nachsuchte. Der fromme und brauchbare Zensor fand in dem Buche nur Skeptizismus und andere Ketzereien, Haß gegen die katholische Kirche, Lob der calvinistischen Prediger

und Tadel der französischen Intoleranz; Bayle sei ein unwissender und unflätiger Schriftsteller. Auf Grund dieses Berichts wurde das Privilegium zum Nachdruck nicht erteilt. Darüber freute sich nun Bayle und gab dafür zwei Gründe an, abgesehen von dem selbstverständlichen, daß ein Nachdruck dem Absatze geschadet hätte. Der erste Grund war, daß der pedantische Bayle vor den tausend Druckfehlern Angst hatte, die in einem Nachdrucke nicht fehlen konnten. Der zweite Grund war ernster; wäre das Privilegium erteilt worden, so hätten Bayles gewissenlose Feinde in den Niederlanden ausgesprengt, die Tendenz des Wörterbuchs wäre katholisch und französisch, also vom Standpunkte der Niederlande staatsverräterisch.

Aber die Mißbilligung des französischen Zensors bereitete Bayle auch in den Niederlanden Ungelegenheiten. Jurieu, der an vielen Stellen des Wörterbuchs und mitunter scharf genug eines Irrtums überführt war, zog ergrimmt abermals vom Leder. Seine Kampfmittel waren noch unanständiger als sonst. Jurieu druckte außer dem schmählichen Urteile des Zensors noch eine ganze Anzahl von Briefen über das Wörterbuch ab, die er angeblich erhalten hatte; um nicht zu verraten, er wäre durch Bayles derbe Richtigstellungen gereizt worden, behauptete er, er hätte nicht einmal den Titel des Wörterbuchs gelesen. Bayle antwortete mit der nötigen Verachtung auf die Anwürfe des Zensors und des Predigers. Wie vorsichtig er aber den Ketzergerichten gegenüber sein zu müssen glaubte, beweist seine feierliche Versicherung, er werde eine irrgläubige Lehre, wenn sie sich in seinem Werke fände, selbst verfluchen und aus einer zweiten Auflage tilgen; insbesondere versprach er, den Artikel „David“ sorgfältig zu überarbeiten, so daß er nicht weiter zu Angriffen gegen ihn dienen könne.

Drohende Verfolgung

Indessen schien sich doch ein neues Wetter über dem Haupte Bayles zusammenzuziehen. Jurieu unterbreitete seine Anklage dem Kirchenrate von Rotterdam und verlangte die Verdammung von Buch und Verfasser. Der Kirchenrat zeigte einige Mäßigung. Nach den vorliegenden Akten wurden die Artikel „David, Manichäer, Paulicianer, Pyrrhonier“ und einige allzu freie Stellen beanstandet. Mündlich und in einem offenen Briefe widerrief Bayle jede Ketzerei gegen die Lehre der reformierten Kirche; nur in bezug auf den Artikel Manichäer erlaubt er sich die echt Baylesche Ironie: er werde über Gründe gegen diese Ketzerei nachdenken und wenn er welche fände oder wenn die Herren Prediger welche vorrätig hätten, so werde er solche Gründe in eine möglichst gute Form bringen. Am 5. Januar 1698 mußte Bayle alle seine Zugeständnisse noch einmal schriftlich zusammenstellen; seine Schwäche wird dadurch

nicht lobenswert, daß er am Ende dieses Schriftstücks sich vorbehält, gewissermaßen seinen Widerruf zu widerrufen, falls es auch nach seiner Nachgiebigkeit nicht zu einem gütlichen Ausgleiche kommen sollte. Wir erfahren nicht, wie schwer seinem starken Geiste die Verleugnung seiner Überzeugung fiel.

Trotzdem zog sich die Verhandlung bis gegen Weihnachten 1698 hin. Das Ende war eine Vermahnung, in der bevorstehenden zweiten Auflage des Wörterbuchs folgende Verbesserungen vorzunehmen: Unflätereien und schlüpfrige Ausdrücke fortzulassen, den anstößigen Artikel „David" zu einer Verteidigung des frommen Königs umzuarbeiten, die Ketzereien der Manichäer, Marcioniten und Paulicianer ordentlich zu widerlegen, ebenso den gefährlichen Irrtum der Pyrrhonier, die Atheisten und Epikureer nicht zu loben und Beispiele von lasterhaften Atheisten anzuführen, die Anklagen der reformierten Geistlichen gegen arge Päpste nicht abzuschwächen, die Artikel Nicolle, Pelisson, Ruffin und Xenophanes in kirchlichem Sinne durchzusehen, im Zitieren der Bibel vorsichtig zu sein. Das wären die anstößigsten Punkte; der übrige Inhalt des Wörterbuchs werde aber auch nicht gutgeheißen. Schließlich wird gewünscht, daß Bayle den vortrefflichen Pastor Jurieu künftig rücksichtsvoller behandle.

So sehr verlangten noch vor zweihundert Jahren evangelische Geistliche, daß die Philosophie eine Magd der Theologie sei. Bayle hatte sich scheinbar gefügt, aber er änderte in den weiteren Auflagen des Wörterbuchs (außer dem Artikel David) lange nicht soviel, wie man verlangt hatte; in den anstößigen Stücken brachte er Zusätze an, die im Grunde seine Überzeugung höchstens verschleierten und nicht ins Gegenteil verkehrten; und der Kirchenrat gab sich zufrieden. Nahm auch keinen Anstoß daran, daß der Verleger den ursprünglichen Artikel David besonders abdrucken ließ und ihn den Käufern des verbesserten Wörterbuchs zur Verfügung stellte.

Letzte Schriften

In den folgenden Jahren war also Bayle mit der Arbeit an dem verbesserten und vermehrten „Wörterbuche" hinlänglich beschäftigt. Er fand aber immer noch Zeit zu leichteren und schwereren Schriften. Im Jahre 1699 begann ein theologischer Streit mit le Clerc über die Meinung des Origenes; Bayle antwortete im Wörterbuch. Im August 1704 erschien die Fortsetzung seiner Gedanken über die Kometen; anstatt zu widerrufen, was Ärgernis erregt hatte, bestand er nur noch fester auf seinen Ketzereien; besonders im zweiten Teile wiederholte — wie gesagt — er seine Sätze, Aberglauben sei schlimmer als Atheismus, und ein geordneter Staat von lauter Atheisten sei möglich. Ja, er fügt jetzt hinzu, eine Gesellschaft von wahren Christen könne in gegenwärtiger Zeit mitten

in den anderen weltchristlichen Staaten sich gar nicht erhalten. Ich übergehe einige literarische Kämpfe Bayles, auch den über die plastischen Naturen des Idealisten Cudworth. Auch den wieder allzu theologischen mit dem Berliner Hofprediger Jaquelot, der gereizt darüber war, daß Bayle in seinem Wörterbuche (Art. „Pergamus") eines seiner Bücher nur flüchtig angeführt und es, ohne Jaquelot zu nennen, ein gutes Buch genannt hatte (beau livre). Aus einer Antwort, die Bayle um diese Zeit („Reponse aux Questions d'un Provincial") gewissermaßen allen seinen theologischen Gegnern auf einmal gab, läßt sich ein ostensibles Glaubensbekenntnis zusammenstellen, das denn doch mit einiger Unehrlichkeit dem müden Bayle Ruhe verschaffen sollte. Es widerspreche der Allgüte Gottes, daß er die Seligkeit der Menschen an eine Bedingung geknüpft habe, die sie, wie er wohl weiß, nicht erfüllen können. Die Willensfreiheit sei für die Menschen kein freundliches Geschenk. Gott hätte Adam nicht sündigen lassen müssen. Es gebe starke Gründe gegen die Lehre von der Gnadenwahl. Auch die Dauer der Höllenstrafen spreche gegen die Güte Gottes. „Wenige Leute würden die Gnade eines Fürsten mit der Bedingung erkaufen wollen, daß sie sechs Monate lang wöchentlich dreimal die Folter auszustehen hätten." Ein Podagrist würde verzweifeln, wenn man ihm verspräche, seine unerträglichen Schmerzen müßten 50 Tage hintereinander dauern, damit er nachher für 50 Jahre gesund würde. Doch alle diese Freiheiten brachte Bayle nur vor, um behaupten zu können, Origenes wäre kein so guter Christ gewesen wie er. Und bald darauf erklärt er (in einer Schrift von 1706): er habe den wahren Glauben wie Luther und Calvin; er unterwerfe sich dem Zeugnisse der Schrift und glaube an das Geheimnis der Dreieinigkeit, der Menschwerdung u. dgl.; nur das behält sich Bayle vor, daß die menschliche Vernunft die Übel dieser Welt mit den Eigenschaften eines vollkommenen Gottes nicht zusammenreimen könne. Auf den nicht ganz unberechtigten Einwurf, das hieße Gott die Eigenschaften der Güte und Heiligkeit absprechen, antwortete Bayle sehr erregt, behauptete seine Rechtgläubigkeit und wollte auf ein neues Urteil des Kirchenrats dringen.

Als es in Europa bekannt wurde, daß es dem großen Freidenker Bayle in den Niederlanden schlecht ginge, daß sich sein alter Verfolger Jurieu den neuen Gegnern wieder angeschlossen hätte, erhielt er von England die schmeichelhaftesten Anerbietungen; Graf Albemarle, ein geborener Holländer, wollte ihn gegen ein stattliches Jahrgehalt an seine Person fesseln; Graf Shaftesbury, der Philosoph, riet ihm, ein offiziöses Buch über Englands Verdienst zu schreiben. Bayle erwiderte auf die Einladung, er wäre zu alt für eine Änderung seiner Lebensgewohnheiten; er erwiderte

auf den Rat des Philosophen, er wollte in seinem Alter und bei seiner Schwächlichkeit nicht als ein Hofmann und Schmeichler hochgestellter Personen zu schreiben aufhören. „Meine Feinde wären froh, wenn sie mir einen solchen Wechsel meiner Lebensführung vorwerfen könnten.“

Die theologische Meute ließ nicht von ihm ab, obgleich sein leidender Zustand bekannt war. Le Clerc, Jaquelot und immer wieder Jurieu griffen ihn in Büchern und Zeitschriften an und suchten die Behörden gegen ihn zu hetzen. Bayle bewies einen bewundernswerten Gleichmut. „Ich hatte geglaubt, ein Theologenstreit würde mich ärgern“, schrieb er an Shaftesbury; „aber ich habe die Erfahrung gemacht, daß er mir in meiner Einsamkeit Unterhaltung gewährt. Mein Leiden ist ein Brustübel, das Sprechen strengt mich an, da belustige ich mich damit, die Herren le Clerc und Jaquelot zu widerlegen, die immer lügen.“

Bayle starb am 28. Dezember 1706 an seinem ererbten Lungenleiden (Gottsched übersetzt „mal de famille“ mit „Geschlechtskrankheit“ und meint eine Familienkrankheit), wenig über 59 Jahre alt.

Sein historisches und kritisches Wörterbuch ist lebendig geblieben; das umfangreiche Werk wurde immer wieder neu aufgelegt, in Holland und auch in Genf. Es blieb von Geschlecht zu Geschlecht eine Fundgrube der Freidenkerei; es ist bekannt, daß Lessing sehr viel aus Bayle herausholte und daß noch der junge Goethe (nicht nur aus dem Artikel „Spinoza“) von daher manche Anregung erfuhr.

Uns hat zumeist sein Verhältnis zum Gottesbegriffe zu beschäftigen. Natürlich wurde er von seinen theologischen Gegnern einfach für einen Atheisten erklärt, von Jurieu, le Clerc und Jaquelot; der tolle Christ Poiret, selbst ein Mystiker und einer toleranten Gesinnung verdächtig, schrieb eine Dissertation „de Atheismo Bayliano“.

Bayles Bedeutung

Bayle will richtig gelesen werden; man muß seine Ironie, die bei aller Vorsicht deutlich ist, verstehen, wenn man seine ganze Überlegenheit empfinden will. Die deutsche Philosophiegeschichte hat ein solches Verständnis für Bayle nicht immer besessen. Bei Überweg-Heinze (III., 10. Auflage) kann man den Vorwurf finden, er sei „sehr widerspruchsvoll in seinen Aufstellungen“ geblieben; ja, widerspruchsvoll wie ein Fuchs, der sich einen Notausgang freihält. Besser mag Windelband (in seinem „Lehrbuch“, 5. Aufl.) Bayle verstanden haben, wenn er auch nebenbei die Hauptsache dahingestellt sein läßt, ob Bayle vielleicht für seine Person das Verdienst des widervernünftigen Glaubens gehabt habe; aber an dieser Stelle gerade behauptet Windelband (S. 413), Bayle vertrete in aller Schärfe die zweifache Wahrheit; während der große Skeptiker nicht einmal die einfache Wahrheit zu wissen glaubt und die zweifache immer

nur im Kampfe gegen die kirchlichen und die natürlichen Theologen behauptet. Nicht so sehr ein Kampfziel oder gar ein Dogma ist das Eigene an Bayle als vielmehr seine Kampfweise. Und weil ich nicht einen Wälzer aus unzähligen Belegen zusammenstellen möchte, will ich mich darauf beschränken, an einem einzigen Beispiele die Stärke und auch die Festigkeit des Mannes nachzuweisen. Es handelt sich um seine Darstellung der manichäischen Ketzerei, bei der sich der Streit gleich um zwei äußerst wichtige Fragen der Religion dreht: um die Einheit des göttlichen Wesens und um den sogenannten Optimismus. Bayle hat seine offenbaren Zweifel an der rechtgläubigen Lehre dadurch versteckt, daß er sie auf drei verschiedene Artikel verteilte und seine gefährlichsten Gedanken dort vorbrachte, wo man sie nicht suchte; nach Vollendung seines Dictionnaire fügte er Erläuterungen über diesen Punkt hinzu, die seine eigene Rechtgläubigkeit in helles Licht setzen sollten, in Wahrheit aber seine alten Ketzereien in noch vorsichtigerer Fassung wiederholten. Ich halte mich zunächst an die drei Artikel über die Manichäer, die Marcioniten und die Paulicianer. Der erste Artikel bringt bemerkenswerterweise schon im Texte selbst eine der Teufeleien, die sonst bei Bayle für die ausführlichen Anmerkungen aufgespart werden. Es sei ein Glück für die Kirche gewesen, daß der heilige Augustinus der manichäischen Ketzerei (der er ja in seiner sündigen Jugend leidenschaftlich anhing) nicht treu geblieben sei; bei seiner Geschicklichkeit im Streiten hätte er leicht die gröbsten Irrtümer entfernen und aus dem übrigen ein Lehrgebäude errichten können, das der rechtgläubigen Kirche sehr unbequem geworden wäre. Zu deutsch: es ist ein Zufall, daß Augustinus, auf dessen Gedanken das heutige Christentum beruht, nicht bei der Ketzerei seiner Jünglingsjahre verharrte, daß wir also durch ihn nicht das gnostische Christentum des Manes als herrschende Kirche erhielten.

Der Böse

In diesem Artikel „Manichéens" scheint Bayle zunächst in der bescheidenen Rolle eines Geschichtschreibers auftreten zu wollen. Er kennt übrigens die neuerdings untersuchten orientalischen Quellenschriften noch nicht, beklagt aber schon, daß wir so wenig über die wahre Lehre des Manes oder Mani wissen und vergleicht sein Leben schon gut mit dem des Mohammed. Doch schon in der Anmerkung D meldet sich der Freidenker und Pessimist zum Worte. Die Anerkennung eines guten und eines bösen Prinzips bei Schöpfung der Welt lasse sich der Bibel gegenüber freilich nicht aufrecht halten, wäre aber kaum zu widerlegen, wenn diese Lehre von antiken Logikern verteidigt worden wäre. Denn dieser Dualismus lasse sich nur durch Gründe a priori, d. h. durch Wortmacherei bestreiten, nicht durch eine Betrachtung der wirklichen Welt. „Der Mensch

ist böse und unglücklich. Wer nur fünf oder sechs Jahre gelebt hat, muß davon überzeugt sein; wer länger lebt oder gar in Welthändel verwickelt war, sieht es noch deutlicher ein. Die Reisen lehren es täglich; überall zeigen sie uns Denkmäler von der Menschheit Elend und Bosheit. Überall Gefängnisse und Spitäler, überall Galgen und Bettler ... Die Geschichte ist eigentlich nur eine Sammlung der Verbrechen und der Leiden des Menschengeschlechts.“ Ein einziges allgütiges, allheiliges und allmächtiges Wesen könne ein so bejammernswertes und so lasterhaftes Geschöpf unmöglich hervorgebracht haben. Eine solche Berufung auf die wirklichen Zustände könne durch keine Logik widerlegt werden, sondern nur (Bayle wird furchtbar ironisch) durch die Offenbarung. Die menschliche Vernunft habe nur eine zerstörende Kraft und keine aufbauende; um die natürliche Offenbarung oder um das Licht der Vernunft stehe es wie nach der Meinung der Theologen um das Alte Testament; man wird auf die Notwendigkeit der Erlösung, auf die Notwendigkeit der Offenbarung hingewiesen. „Es sei unmöglich, daß sich das sittliche Böse durch das Werk eines unendlich guten und heiligen Wesens in die Welt eingeführt habe? Wir antworten nach dem scholastischen Grundsatze ab actu ad potentiam valet consequentia, es war so, also war es möglich.“

Die Manichäer schienen im 4. und 5. Jahrhundert mächtig zu werden, als sie im Römischen Reiche und im Orient durch den Papst Leo und die christlichen Kaiser ausgerottet wurden, wenigstens unter ihrem Namen (vgl. I, 182 f.). Schon im 2. Jahrhundert jedoch hatte Marcion, und er glaubte dabei an der Lehre des heiligen Paulus festzuhalten, zwischen einem gütigen und einem strengen Gott unterschieden und ebenfalls das Alte Testament und die Gnostik der noch unfertigen römischen Kirche gegenüberzustellen gesucht. Der Ketzerei seiner Anhänger ist der zweite Artikel Bayles gewidmet, der Artikel „Marcionites“. Wieder sagte Bayle mit etwas anderen Beispielen: wenn ein so geistreicher Mann wie Descartes die Meinung der Marcioniten verteidigt hätte oder auch nur einer von den Rabulisten, wie die Jesuiten oder Jansenisten waren, so wäre diese Meinung kaum umzustoßen gewesen. Und Bayle weist wieder einmal (nicht als der erste) auf den Widerspruch zwischen der Gnadenwahl und der menschlichen Willensfreiheit hin.

Im 7. Jahrhundert erstarkten die Manichäer im Orient neuerdings; auch sie glaubten, wie alle Ketzer, das einzig wahre Christentum zu lehren; sie beriefen sich wie die Marcioniten auf die Paulinischen Briefe des Neuen Testaments und wurden darum von der herrschenden Kirche spottweise die Paulicianer genannt. Sie bekämpften den Katholizismus, der sich inzwischen in den bekannten Formen ausgebildet hatte, sie bekämpften

also die Verehrung der Reliquien, der Heiligen, der Bilder und sogar des Kreuzes und gingen in der Verwerfung der äußeren Kirche viel weiter als die späteren Reformatoren. Ihre Grundlehre von einem guten und einem bösen Prinzip der Welt war mit feinerer Menschenkenntnis durchgeführt als bei den alten Manichäern. Dieser Ketzerei nun gilt der dritte und scheinbar stärkste Angriff Bayles, im Artikel „Pauliciens".

Bayle macht sich in den ehrbarsten Ausdrücken über Lactantius und andere Kirchenväter lustig. Er wiederholt die Gedanken der beiden früheren Artikel und erklärt sie durch verwegene Bilder. Der Gott, der die Sünde zur besseren Offenbarung seiner Weisheit zugelassen habe, lasse sich mit einem Vater vergleichen, der seinen Kindern die Beine brechen ließe, nur um der ganzen Stadt seine Geschicklichkeit in der Heilung von Beinbrüchen zu zeigen; oder mit einem Könige, welcher eine Empörung durch sein ganzes Reich zu wachsen gestattete, nur um den Ruhm zu erwerben, sie nachher niedergeschlagen zu haben. Ganz blasphemisch klingt in diesem Zusammenhange die Bemerkung, Gott habe an der unbefleckten Empfängnis Mariä seine wunderbare Gnade für der sündigen Menschen Erlösung bewiesen. Mit allen diesen Ketzern solle niemand zu streiten beginnen, der nicht vorher das Dogma von der Erhöhung des Glaubens über die Vernunft anerkannt habe. Abermals wird an den Widerspruch zwischen der göttlichen Allmacht und Vorsehung und der menschlichen Willensfreiheit erinnert. In dieser Beziehung wird der Gott der Theologen mit einer Mutter verglichen, die ihre Töchter zu einem Tanze gehen lasse, obgleich sie weiß, sie würden dort ihre Jungferschaft verlieren; wenn sie sich da auf Ermahnungen und Drohungen beschränke, anstatt die Töchter zu Hause zu behalten, so liebe sie weder ihre Töchter noch die Keuschheit, so handle sie wie eine böse Stiefmutter. Die menschliche Vernunft könne die Willensfreiheit und die Gnadenwahl nicht vereinigen. Gott müsse gewollt haben, daß der Mensch sündige; müsse gewußt haben, daß Eva gegen sein Gebot handeln werde. Bayle schiebt den Gedanken vorsichtig den Socinianern in die Schuhe, aber es ist seine eigene Meinung, wenn er jetzt das Bild von der Mutter noch weiter treibt: wenn diese Mutter selbst mit zum Tanze ginge und durch ein Fenster sähe und hörte, wie eine ihrer Töchter sich nur noch schwach verteidigt und im Begriffe ist, dem Liebhaber zu Willen zu sein —, wenn diese Mutter nicht dazwischenträte, könnte man nicht glauben, sie wäre wie eine Stiefmutter imstande, das eigene Kind zu verkaufen? Man übersehe nicht, daß diese Mutter mit Gott verglichen wird.

Bayle hat es uns Modernen nicht leicht gemacht, ihm überall zu folgen; wir stehen außerhalb jeder Theologie und können uns kaum mehr

in den Seelenzustand des Freigeistes versetzen, der in alle theologischen Gedankengänge verstrickt war und eine ungeheure Kraft aufwenden mußte, sich aus diesem Netze zu befreien. Es wäre aber ungerecht, nicht diese Kraft wenigstens zu bewundern. Bayle verzichtet auf den Vorteil, sich irgendeiner der mächtigen Parteien anzuschließen. Er trägt mit immer gleicher Kritik die Meinungen der Calvinisten, der Jansenisten, der Thomisten und der Molinisten vor und gelangt zu dem Ergebnis, daß kein christliches Bekenntnis die Vorstellung aus der Welt schaffen könne, der allgütige Gott habe das Elend der Menschen gewollt, daß also keine christliche Theologie die manichäische Lehre von einem bösen Prinzipe (neben dem guten) mit Erfolg bekämpfen könne.

Hätte Bayle an die beiden Götter der Manichäer ernstlich geglaubt, so wäre er ein unbedeutender Sonderling gewesen und verdiente keinen Platz in der Geschichte der Geistesbefreiung. Von einem solchen Glauben kann aber bei diesem Skeptiker gar nicht die Rede sein. Er sagt auch nur und begründet es auf mancherlei Weise, daß die Manichäer nicht zu widerlegen sind, am wenigsten von den Christen, die sich für rechtgläubig ausgeben. Und achtet man genau auf seine Worte, so ist das, was nicht zu widerlegen ist, der Zweifel an der Wahrheit des landläufigen Gottesbegriffs. Der eine und einzige Gott, der Inbegriff von Güte und Heiligkeit, existiert nicht. Vielleicht ein gutes Wesen in ewigem Streite mit einem bösen. Vielleicht. Sicherlich aber nicht der Gott, den nicht nur die positiven monotheistischen Religionen verehren, sondern auch die Deisten. Der Kampf Bayles in diesen Artikeln gilt dem abendländischen Gottesbegriffe überhaupt. Und einmal (Artikel Pauliciens, Anm. G) verteidigt Bayle sogar das stoische Paradoxon von der Nützlichkeit des Lasters; wenige Jahre später hat Mandeville in seiner Bienenfabel dieses Paradoxon wieder aufgenommen und nicht wenig Ärgernis erregt.

Skepsis und Vorsicht

Einer späteren Ausgabe des Dictionnaire hat Bayle einige éclaircissements hinzugefügt: über den Atheismus, über den Pyrrhonismus, über den Vorwurf seiner angeblichen Unflätigkeit im Ausdruck, endlich über seine Zurückhaltung gegenüber den Manichäern. In dieser Erläuterung beruft er sich ganz feierlich auf das, was er doch nur ironisch vorgebracht hatte: die Notwendigkeit, in Religionsfragen seine Vernunft zu unterdrücken. Er habe ja auch nur für seine geringe Person versichert, er wisse keine Widerlegung der manichäischen Schlüsse; es könne sich ja jeder Leser einbilden, klüger zu sein als der unvernünftige Bayle. Er wolle sich jetzt die erdenklichste Mühe geben, nun doch eine Widerlegung dieser Ketzerei herauszufinden. Was er aber vorträgt, das hat er wohl selbst nicht für überzeugend gehalten.

Der sophistische Schluß, das gute und das böse Prinzip stünden in Widerspruch, müßten also unter einen gemeinsamen Oberbegriff fallen, dieser Oberbegriff sei das eigentliche Urwesen — dieser sophistische und scholastische Schluß wird von Bayle selbst nicht ernst genommen. Anders steht es um folgende Darlegungen: der gute Gott sei immer gut, der böse immer bös, also könne das Gebet nicht nützen, die Gottlosigkeit nicht schaden, also laufe der Manichäismus auf Vernichtung aller Religion hinaus; Bayle sagt aber nicht, daß er diese Ketzerei darum verwerfe. Auch scheint er bei dem weiteren Einwurfe heimlich zu lachen, daß man ebensogut wie zwei Urwesen deren unzählige annehmen dürfe. Endlich beruft sich Bayle mit ganz leisem Tadel auf Maimonides, der gelehrt hatte, die Einheit Gottes wäre nur aus der Offenbarung und der Tradition zu beweisen, nicht durch irgendwelche wissenschaftliche Gründe. (Gemeint ist das 75. Kapitel aus dem ersten Teile des schon erwähnten „Moreh Nebuchim“; Maimonides, von den Juden Rambam genannt nach den Anfangsbuchstaben seines Namens Rabbi Moses ben Maimun, hat nur auf seine Glaubensgenossen unmittelbaren Einfluß geübt, mittelbaren jedoch, durch die Araber, auf die Philosophie des Abendlandes.)

Die erste von Bayles Erläuterungen gilt der Verteidigung seines Lieblingssatzes, daß die Anerkennung der guten Sitten, die man bei religionslosen Menschen findet, dem wahren Glauben nicht schaden könne. Man weiß nicht, ob man die Geschicklichkeit Bayles mehr rühmen soll oder mehr die Zeit beklagen, die solche Geschicklichkeit nötig machte. Gottesfurcht sei nicht die einzige Triebfeder der menschlichen Handlungen, nicht einmal immer die wirksamste; die Heiden, deren falsche Götter ein so schlechtes Beispiel gaben, wären doch auch oft tugendhaft gewesen, was noch mehr in Erstaunen setzen müsse als die Tugend von modernen Atheisten; und wiederum die Lasterhaftigkeit gläubiger Menschen müßte mehr Anstoß erregen als Bayles Behauptung. Er habe keinen Roman geschrieben, sondern Geschichte; er bitte ganz untertänigst, ihm die Meinung zu gestatten, daß Gott eine Fälschung der Geschichte nicht nötig habe. Er habe es niemals verschwiegen, wenn ein Atheist einmal minder gute Sitten gehabt; es sei nicht seine Schuld, wenn er das nicht öfter in seinen Quellen gefunden habe; dagegen habe er zu seinem Bedauern feststellen müssen, daß die meisten Banditen und Meuchelmörder sich vor ihrer Hinrichtung gläubig zeigten, wie denn auch der Teufel selbst ganz sicher kein Gottesleugner gewesen sei. Kurz und gut: daß die größten Verbrecher keine Gottesleugner waren, die meisten bekannten Atheisten jedoch Ehrenmänner (weltlich zu reden), das gerade sei ein Zeichen von Gottes unendlicher Weisheit; Gott habe überall der menschlichen Verworfenheit Grenzen

gesetzt durch eine besondere Form seiner Gnade, die bei den Theologen die zurückhaltende Gnade (grace réprimante) heiße. Ich brauche wohl die kostbare Ironie des Vergleichs zwischen gläubigen Banditen und anständigen Atheisten nicht durch eine platte Erklärung zu verwässern.

Wie in den Artikeln selbst, die sich mit dem Manichäismus beschäftigen, so behauptet Bayle auch in der dritten Erläuterung, der über den Skeptizismus: man habe die Sätze der christlichen Kirche nicht zu beweisen, sondern zu glauben; alle diese Streitigkeiten gehören nicht vor den Richterstuhl der Vernunft, sondern vor den der Offenbarung. Die ganze Religion hänge schließlich von der geschichtlichen Frage ab, ob die Bibel von Gott komme und ob die Offenbarung den von der Kirche angenommenen Sinn gehabt habe. Wer da noch zweifle, den möge man bemitleiden, man könne aber nicht mit ihm streiten.

Nun habe man ihm vorgeworfen, daß er den Skeptizismus nicht widerlegt habe, daß er ihn sogar dem Christentum gegenüber für besonders stark halte. Bayle antwortet: „Man muß zwischen der Philosophie und dem Evangelium wählen; will man nichts glauben, als was deutlich und den allgemeinen Begriffen gemäß ist, so halte man sich an die Philosophie und lasse das Christentum; will man aber die unbegreiflichen Geheimnisse der Religion glauben, so halte man sich an das Christentum und lasse die Philosophie; denn man kann die Gewißheit und die Unbegreiflichkeit zusammen ebensowenig besitzen, wie man an einer Figur zugleich die Viereckigkeit und die Rundheit wahrnehmen kann."

Obgleich ich oft bestrebt war, die Ironie Bayles gegenüber der Kirche hervorzuheben, konnte ich in einem solchen Auszuge den Eindruck seiner Aufsätze nicht ganz richtig wiedergeben.

Beim Lesen von Bayle sollte man niemals vergessen, daß er nur drei Jahrzehnte nach der ganz besonders grausamen Hinrichtung von Vanini geboren wurde; auch das nicht, daß noch beinahe hundert Jahre nach Bayle unser Lessing, im Ganzen ein ehrlicher Deist, gelegentlich den logischen Bau der Kirche verteidigen zu sollen glaubte gegenüber dem unlogischen Flickbau seiner freidenkenden „Gesinnungsgenossen". Bayle wird, und nicht eben mit Unrecht, in der Geschichte der Philosophie zu den Skeptikern gezählt; vielleicht war er Skeptiker aus Grundsatz, vielleicht aber doch auch aus Vorsicht, weil zu seiner Zeit die eisige Höhe der allgemeinen Skepsis schon vom Staate geduldet wurde, die positive Leugnung irgendeines Glaubenssatzes noch nicht; jedenfalls war die Wirkung von Bayle über hundert Jahre lang (noch auf den jungen Goethe) eine unerhört große, ja die intensive Wirkung auf die führenden Männer beinahe noch größer als die breitere Wirkung Voltaires. Und das braucht nur aus-

gesprochen zu werden, damit man es verstehe und zugebe: daß es nur sehr selten ein Schüler von Bayle auf der eisigen Höhe der negativen Skepsis aushalten konnte, daß als eine gewissermaßen bequeme Lehre der Spott gegen allen Glauben zurückblieb. Die Verschanzung hinter der Skepsis schuf für Pierre Bayle die Möglichkeit, nur selten heucheln zu müssen; mit seinem historischen und kritischen Wörterbuche verglichen, ist nachher die Encyclopédie von Diderot und d'Alembert ein heuchlerisches Buch, in dem es nur so von Kompromissen und Beschwichtigungssätzen wimmelt; nicht ungerecht sind bei Voltaire, der die Splitter in den Augen seiner Freunde schnell wahrnahm, die brieflichen und auch kritischen Zornausbrüche gegen solche unehrliche Artikel.

Voltaire ist zeitlebens ein treuer Bewunderer Bayles geblieben. Als ein neunzehnjähriger Schöngeist, den der Vater zur Besserung seiner Sitten nach dem Haag geschickt hatte, lernte Voltaire, früh schon zugleich ein zynischer Lebemann und ein geistiger Arbeiter von unermüdlicher Kraft, 1713 das Hauptwerk des größeren Landsmannes kennen, der in den Niederlanden gelebt hatte und dort nur 12 Jahre nach Voltaires Geburt gestorben war. Die Grundlagen seiner sensualistischen Philosophie (wie seiner politischen Anschauungen) hat Voltaire den Engländern entlehnt; aber in der Art, wie er in seinem Lebenswerk die positiven Religionen bekämpft und die Toleranz predigt, wie er Gelehrsamkeit und Witz zu diesem Zwecke vereinigt, ist er ein Schüler Bayles.

Vom 17. Jahrhundert hat Bayle noch das ganze Schwergewicht der polyhistorischen Gelehrsamkeit; er konnte in den Geisteswissenschaften um so eher ein Alleswisser sein, als er sich um die neuen Naturwissenschaften und eigentlich auch um die alte Philologie wenig bekümmerte; aber schon war seine Gelehrsamkeit nicht mehr schwerfällig, höchstens daß die Schulmeisterei, seinen ganzen Stoff vor uns ausbreiten und uns auch die kleinste Notiz nicht schenken zu wollen, die Schönheit seiner Darstellung verdirbt. Nur der gelehrte Kritiker Bayle scheint dem 17. Jahrhundert anzugehören; als Kritiker und Reformator der Zeitideen ist er ein Bürger und sogar der Führer des 18. Jahrhunderts, in dessen erstem Jahrzehnt er gestorben ist.

Unser Lessing, der ihn ebenfalls zu schätzen und zu nutzen wußte, war mit dem ganzen Ernste seiner polemischen Gelehrsamkeit dem Bayle verwandter als der leichtere Voltaire; und mit seiner niemals sich selbst ausschöpfenden schriftstellerischen Persönlichkeit. Auch von Lessing könnte gelten, was Leibniz von Bayles sich übersteigernder Streitlust gesagt hat: „Das beste Mittel, Herrn Bayle nützlich schreiben zu lassen, wäre ein Angriff, nachdem er etwas Gutes und Wahres vorgebracht hat; denn das würde ihn aufstacheln, so fortzufahren. Widerspricht man ihm dagegen,

wenn er etwas Schlechtes vorgebracht hat, so veranlaßt man ihn nur zu anderen schlechten Sätzen, die die erste Behauptung stützen sollen."

Bayle ist trotz seines stillen Gelehrtenlebens von den christelnden Gewalthabern genugsam hin und her gejagt worden. Kein Wunder, daß er vorsichtig war und sich gelegentlich zum Christentum bekannte, wie hundert Jahre vorher der andere große Skeptiker Montaigne sogar zum Katholizismus. Das sind aber nur falsche Zollerklärungen, mit deren Hilfe er seine Schmuggelware passieren lassen will. Die Frage ist gar nicht, ob er ein Christ gewesen sei oder nicht; die Frage ist nur, ob man ihn zu der rechten oder zu der linken Partei der Freidenker zu rechnen habe, zu den Deisten oder zu den Atheisten. Die positiven Religionen haben in ihm einen vorsichtigen, aber überaus gefährlichen Feind gehabt; seine Kritik ist nicht ganz so amüsant, aber viel einschneidender als die seiner Nachfolger; schon daß er das Recht der Kritik gegen jede Autorität, gegen jede Tradition in Anspruch nimmt, ist eine kühne Neuerung; von ihm stammt der Satz „Die Wahrheit verjährt nicht" (il n'y a point de prescription contre la vérité).

Wenn Bayle zwar kein Christ mehr, aber doch ein überzeugter Deist gewesen wäre, so hat doch niemand vor ihm und lange Zeit niemand nach ihm den Atheismus so tapfer in Schutz genommen wie er. Er hat sich selbst einen „lästigen Frager" genannt. So hat er unter Christen zuerst die Fragen in Fluß gebracht: ob der Atheismus notwendig die Sitten verderbe und ob nicht viele Atheisten anständige Menschen gewesen seien; ob eine atheistische Gesellschaft nicht auch moralisch leben könne; ob der Aberglaube nicht mindestens ebenso abscheulich sei wie der Atheismus. (Man achte darauf, daß eben durch Bayle zuerst „Aberglaube" die Bedeutung einer positiven Religion anzunehmen anfing und achte auf das Wort „mindestens".)

Ich meine aber, die überzeugten Deisten waren nicht so tolerant gegen den Atheismus. Auch spricht dagegen, daß Bayle ein Bekenner der Naturreligion gewesen sei, ein sehr wichtiger Umstand: er dachte durchaus pessimistisch (vielleicht ein wenig calvinistisch) über die Natur des Menschen und über die Tragweite der menschlichen Vernunft. Voltaire hat weit bessere naturwissenschaftliche Kenntnisse erworben als Bayle, aber im hergebrachten Glauben an die Allmacht der Vernunft und an die Güte der Menschennatur ist er doch rückständiger.

Urteile über Bayle

Der alte Jakob Brucker rühmt ungemein das Wissen und den Scharfsinn Bayles, nicht minder seinen Charakter; meint aber: „bei dem allen ist zu bedauern, daß bei so vielen großen Gaben sein von der Furcht Gottes abgewandtes und sich und seinen eigenen Kräften überlassendes Herz

diesen großen Philosophum auf viele gefährliche Abwege geführet hat ... Er bemühete sich insonderheit, die mit größtem Fleiß aufgesuchten Zweifel den Geheimnissen der christlichen Religion entgegenzusetzen und dadurch dem menschlichen bösartigen Herzen Wehr und Waffen in die Hände zu geben, die göttliche Offenbarung zu bestreiten. Daher, ob ihm gleich diejenigen zuviel tuen, welche ihn zu einem Atheisten machen, man dennoch, wann man unparteiisch davon urteilen will, nicht leugnen kann, daß er zu Bestreitung der Offenbarung soviel Waffen an die Hand gegeben als wohl jemals ein Feind der christlichen Religion getan hat, ob er sich gleich damit entschuldiget, daß er es tue, die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens zu bringen; welches, ob es ihm Ernst gewesen, wie viele daran zweifeln, man, was seine Person anlangt, billig dem Herzenskündiger überläßt." (Kurtze Fragen, VI, S. 945.) Brucker, ein ebenso gelehrter wie gläubiger Mann, tadelt natürlich an Bayle, daß er aus dem Skeptizismus „Profession gemacht" habe; mit Recht zweifelt er selbst an der Ehrlichkeit Bayles, da dieser in einem Zusatze zu seinem Wörterbuch zu beweisen vorgab, das Christentum hätte von jeher aus dem Skeptizismus Nutzen gezogen.

In Deutschland und auch sonst überall, wo seine Stimme gehört wurde, versuchte Leibniz dem Einflusse Bayles entgegenzutreten. Es ist kein Ruhmesblatt für Deutschland und keines für Leibniz.

Leibniz hat nicht einmal ein Verständnis für Bayles freie Religionskritik; um so mehr bemüht er sich in seiner Theodizee die pessimistischen Anklänge bei Bayle zur größeren Ehre Gottes abzuschwächen. Stand nun schon Leibniz bei all seinem Scharfsinn als Religionskritiker tief unter Bayle, so war Gottsched, in der Weltweisheit ein Abschreiber von Leibniz, allen Gedankengängen Bayles gegenüber völlig hilflos und unzureichend. Und dennoch hat es sich dieser Gottsched beifallen lassen, dem deutschen Volke eine Übersetzung des „Historischen und Kritischen Wörterbuchs" darzubieten. Die Übersetzung ist in sprachlicher Hinsicht sehr gut geraten, wie es denn überhaupt recht gut möglich wäre, den Sprachschulmeister Gottsched zu rühmen. Gottsched war aber kein Dichter und noch weniger ein Philosoph. Schon auf dem Titelblatte seiner Übersetzung verspricht er „sonderlich bei anstößigen Stellen" seine Vorlage durch Anmerkungen zu verbessern. Er begnügt sich nicht mit den Anmerkungen von Leibniz und la Croze, der kleine Gottsched fällt dem gewaltigen Bayle selbst ins Wort, besonders häufig und besonders albern in den drei starken Artikeln über den Manichäismus. Allerdings beruft er sich auch da immer wieder auf den „berühmten Freiherrn von Leibniz". Was Gottsched selbst gegen die erwähnten Sätze (Gott habe das Böse gewollt; es war so, also war

Bayle und Gottsched

es möglich) einwendet, wäre sogar für einen Theologen abgeschmackt gewesen. Gottes Allmacht habe eine Grenze an den Ideen, die er sich von den Dingen vor der Schöpfung vorstellte; nur darum habe er einem Dreiecke nicht mehr als drei Seiten geben und den Adam nicht vollkommener schaffen können, als er geriet. Ebenso albern redet Gottsched von der Willensfreiheit: sie gehöre zu der Idee der Vernunft. Vielleicht werden einige meiner Leser eine gewisse Verwandtschaft entdecken zwischen diesen Versuchen Gottscheds und der Ideenlehre von Platon und von Hegel. Ich antworte ihnen: um so schlimmer für Hegel. Und den alten Platon wollen wir lieber aus dem Spiele lassen.

So weit verbreitet auch die Kenntnis der französischen Sprache in der deutschen Gelehrtenrepublik war, das Erscheinen des deutschen Bayle war dennoch zu wichtig, um nicht noch einige Nachrichten über das Verhältnis Gottscheds zu dieser Übersetzung zu fordern. Sie sind den redseligen Vorreden zu jedem der vier Bände leicht zu entnehmen. In der ersten Vorrede lehnt Gottsched es bereits ab, die volle Verantwortung zu tragen. Er habe die Aufsicht über das ganze Unternehmen nur übernommen, „weil die alte Bekanntschaft und Verbindung mit dem Herrn Verleger“ (Bernhard Christoph Breitkopf) ihn dazu verpflichtete. Mit pedantischer Eitelkeit vermutet er, man werde ihn sofort herausfinden, wo er selbst z. B. französische Verse übersetzt habe. Beiläufig entschlüpft ihm die Erklärung, er habe nicht nur die Ausbesserung der Übersetzung, sondern auch die Verfertigung einiger Anmerkungen übernommen; ausdrücklich versichert er, er hätte sich zu solchem Dreinreden nicht erkühnt, wenn man es nicht von ihm gefordert hätte, um gewisse Leser vor einigen anstößigen Stellen zu verwahren. Man sieht also, was man schon aus dem Hinweise des Titels hätte vermuten können, daß diese Beifügung des Gegengiftes zu dem Gifte des berüchtigten Buches ein Verlegereinfall war, die Vorsicht eines geschäftskundigen Mannes.

Mit der Vorrede zum zweiten Bande werden wir uns noch zu beschäftigen haben, wegen Gottscheds prächtigem Eintreten für das Recht der deutschen Sprache. Bezüglich der Bayleschen Freigeisterei ist Gottsched noch nicht sehr ängstlich; die Leute, die alle Bayleschen Schriften für böse und gottlose Bücher erklären, seien Zeloten. Der dritte Band enthält gerade die bedenklichsten Artikel und daraus nimmt Gottsched Veranlassung, in seiner dritten Vorrede ein philosophisch-theologisches Bekenntnis abzulegen: für Leibniz und gegen Bayle. Er erzählt selbstgefällig, wie er schon als Jüngling die Theodizee kennen gelernt und da die einzig richtigen Antworten auf alle Zweifel Bayles gefunden habe. Bayle sei vor dem Erscheinen der Theodizee in die Ewigkeit abgegangen,

wo er es ohne Zweifel sehr bereue, bei so vielen Geistern Zweifel erregt zu haben. Gottsched erkennt darin einen Weg der göttlichen Vorsehung, daß fast gleichzeitig mit dem scharfsinnigen Bayle der tiefsinnige Leibniz gelebt habe. Darum habe er so viele Stellen aus der Theodizee (er unterläßt es nicht, seine eigene Übersetzung der Theodizee dem geneigten Leser zu empfehlen) dem Wörterbuche eingefügt und sonst aus eigener schwacher Kraft Anmerkungen gemacht; er scheint zu bedauern, daß Zeit und Raum für ganze Dissertationen fehlten. Vom Auftrage des Buchhändlers ist nicht mehr die Rede.

In der vierten Vorrede versichert Gottsched, er hätte noch einmal soviele eigene Anmerkungen machen können, wenn er nur gewollt hätte. Er ist jetzt ein abgesagter Feind des Skeptizismus geworden. Der Artikel „Zeno“, der besonders viele Gottschedsche Antworten auf den „ganzen skeptischen Kram“ enthält, scheint zwar nur die Fragen der menschlichen Erkenntnis zu betreffen und nicht die der geoffenbarten oder natürlichen Religion; allein eine so ungebundene Zweifelsucht könne nicht gelinde beurteilt werden. „Wer mir die Gewißheit der Sinne und der allgemeinsten Grundsätze der Vernunft übern Haufen zu werfen oder mich darin irrezumachen suchet, der will mich auch um die Religionswahrheiten bringen, er mag auch gleich das Gegenteil noch so teuer versichern, ja mit einem Eide bestätigen.“ Wenn alles ungewiß ist, so ist auch den Wunderzeugen nicht zu glauben und wir müssen zu Zweiflern werden auch in Religionssachen. Man könnte den steifen Gottsched nach solchen Stellen beinahe für einen orthodoxen Eiferer halten, wenn er nicht eben auch so vorsichtig gewesen wäre wie sein Verleger und wenn nicht der Hinweis auf die „natürliche Religion“ doch für ihn spräche.

Die Übersetzung

Ich habe bereits auf die sprachlichen Verdienste des seltsamen Mannes hingewiesen; in seinen Vorreden äußert sich ein Selbstbewußtsein, das in diesem Punkte ganz berechtigt war. Schon in der zweiten Vorrede wendet er sich mit einem Zorn, um dessentwillen man Gottsched lieben könnte, gegen die geschworenen Liebhaber der französischen Sprache, denen jede Redensart, jedes Wort und jede Silbe aus französischem Munde Zucker und Honig ist, der deutsche Ausdruck jedoch wie Stroh und Stoppeln schmeckt. Kein Sprachreiniger vor und nach Gottsched hat die Französlinge schärfer abgefertigt als Gottsched es auf diesen Seiten getan hat. Daß er andeutet, seine Übersetzung sei mitunter noch besser als die Urschrift, mag ihm um seines schönen Eifers willen lachend verziehen werden. Und über seinen Anteil an der Übersetzung hat er sich endlich in der vierten Vorrede ehrlich geäußert, breit und ehrlich. Der Gedanke des Unternehmens und die erste Ankündigung sei von dem Herrn

von Königslöwen ausgegangen, der auch beinahe das ganze Werk übersetzt habe. Wir erfahren ferner, wer sonst noch den mächtigen Gottsched bei der Herausgabe unterstützte; der Philologe merkt sich den Namen des Magisters J. J. Schwabe, andere Literaturfreunde freuen sich, den lieben Christian Fürchtegott Gellert unter den Genossen Gottscheds zu finden. Mit schwerfälliger Galanterie dankt er endlich für den beständigen und treuen Beistand seiner Frau, der „geschickten Freundin, die wie in allen anderen Stücken also auch in diesem beschwerlichen und langweiligen Werke meine treue und unermüdete Gehilfin gewesen ist“. Er erzählt wieder sehr breit, wie Adelgunde ihn beim Korrigieren und auch beim Übersetzen unterstützt habe. „Und also hat sie denn durch soviel neue Stücke abermals Proben ihrer Stärke in der Feder abgelegt, deren Schönheit man billig andern sowohl der Sache kundigen als unparteiischen Lesern zu beurteilen und nach Werte zu schätzen überläßt.“

Mit großsprecherischer Bescheidenheit lehnt Gottsched nach diesen Mitteilungen die günstige Meinung ab, der deutsche Bayle, den er doch nur durchgesehen, sei ein Muster und Meisterstück des deutschen Stils; „und vielleicht würden meine eigenen Sachen diesen Namen noch bei weitem nicht verdienen.“ Vorzüglich aber ist, was er über die sprachliche Gefahr von Übersetzungen überhaupt hinzufügt. „Was im Deutschen ein Muster sein soll, das muß ursprünglich einen deutschen Kopf zum Vater haben, deutsch gedacht und gleich deutsch geschrieben werden, damit keine Spur eines ausländischen Wesens darinnen anzutreffen sei.“ Durch die Übersetzungen drohe dem Vaterlande eine Pest neumodischer Skribenten, die mit deutschen Worten die Sprache unserer Nachbarn reden. „Und da ich meine eigenen Originalschriften noch niemals für vollkommene Muster der deutschen Schreibart ausgegeben, auch eines so vieljährigen Fleißes ungeachtet, den ich auf meine Muttersprache gewandt, noch täglich etwas in meinen Sachen zu verbessern finde: wer wird sich denn wundern, daß ich eine fremde Arbeit vieler verschiedener Federn für kein Meisterstück ausgeben kann?“ So hat der eitle Mann sein eigentliches Verdienst, den Bayle nach Deutschland gebracht zu haben, gar nicht recht erkannt. Er hatte auch sonst der deutschen Aufklärung gedient, ohne es eigentlich zu wollen, mehr wie ein Literat oder Buchhandlungsgehilfe als wie ein Philosoph; mit seinen Übersetzungen aus den englischen Wochenschriften und aus Fontenelle, zumeist aber doch mit der Übersetzung des Bayleschen Wörterbuchs. Neuerdings hat ein verbohrter Mann den beschränkten Gottsched zu einem geistigen Heros zu machen versucht und dadurch immerhin Leute in Verwirrung gebracht, die noch unwissender waren als er selbst. Gottsched war in seinen letzten Lebensjahren der Lächer-

lichkeit und der Verachtung anheimgefallen, Lessing und Goethe hatten sich über ihn lustig gemacht, und so hatte die Literaturgeschichte an die hundert Jahre lang auch die Verdienste nicht genug gewürdigt, die Gottsched sich (unmittelbar hinter Thomasius und Wolff) um Grammatik und Gebrauch der deutschen Sprache erworben hatte; in dieser Beziehung wäre eine kleine Ehrenrettung wohl am Platze gewesen. Aber Gottsched hatte nur Ehrgeiz und Fleiß besessen, nicht Begabung, weder dichterische noch philosophische Begabung; das muß jetzt, nach dem von Eugen Reichel erregten Lärm, wieder einmal trocken ausgesprochen werden. Ohne Rücksicht auf die starke und sehr achtenswerte vaterländische Gesinnung des großen Schulmeisters.

Gottscheds Anmerkungen

Über Gottscheds Anmerkungen zu Bayles Wörterbuch, deren einige ich schon erwähnt habe, hat Erich Lichtenstein (in v. Waldbergs „Beiträgen") eine kleine gründliche Arbeit veröffentlicht; da ist aber ein Hauptpunkt nicht hervorgehoben, der nicht übersehen werden durfte. Durch die ganze Geschichte der Freidenkerei zieht sich wie ein schwarzer Faden das Bestreben der starken Geister, sich mit Hilfe von Zusätzen u. dgl. vor Verfolgungen zu schützen; auch den Herausgebern und Übersetzern ist, wie wir häufig gesehen haben, diese Vorsicht geläufig. Bei der deutschen Ausgabe des Bayleschen Wörterbuchs hatte offenbar der Verleger die gleiche Absicht und gewann darum den berühmten Professor Gottsched für diese Aufgabe; Gottsched selbst aber war einfach zu dumm, um seine Anmerkungen auf dieses Ziel zu beschränken, und vielleicht hatte der kluge Verleger auf diese Dummheit gerechnet. Gottsched bekämpfte ganz täppisch bald die Ketzereien Bayles, bald die anstößigen Natürlichkeiten und ließ auch da noch geschwätzig seine Feder laufen, wo er uns gar nichts Wissenswertes zu erzählen hatte; so erfahren wir einmal, daß Gottsched nicht leicht seekrank würde. Gottsched war also keiner von den Übersetzern, die ihr bewundertes Original etwa mit kleinen Schlauheiten durch die Zensur brachten; ihm war die Skepsis und der Pessimismus Bayles, ihm war die ganze Größe Bayles herzlich zuwider und nur die Wertlosigkeit und Langweiligkeit seiner Anmerkungen verhinderte es, daß der deutsche Bayle der Aufklärung mehr schadete als nützte. Gottsched hielt sich selbst, weil er auf die Wolffsche Philosophie eingeschworen war, für einen aufgeklärten Mann; er teilte aber in fast allen kirchlichen und politischen Fragen ahnungslos die orthodoxe Meinung und wäre über Bayles Zweifel noch mehr entsetzt gewesen, wenn er deren ganze Tragweite zu verstehen fähig gewesen wäre. In seiner Hilflosigkeit findet er übrigens noch den günstigsten Ausweg: er spielt gegen den halbbegriffenen Bayle überall, wo es darauf ankommt, den halbbegriffenen Leibniz der Theodizee aus.

Friedrich der Große

Da wußte Friedrich der Große, der einmal die Torheit begangen hatte, einen Gottsched als den sächsischen Schwan zu besingen, dann aber das französische Gedicht mit der Überschrift „Au Sieur Gellert" versah, seinen Bayle doch besser zu bewerten. Er veranstaltete 1765 einen Auszug aus dem Dictionnaire, und dieser Auszug enthält so ziemlich alle Stücke, die gegen die positiven Religionen oder gegen irgendwelchen Dogmatismus gerichtet sind. Ein französisches Vorwort zu diesem Auszuge schrieb Friedrich selbst. Es gibt weder eine philologische noch eine philosophiegeschichtliche Einführung, sagt aber recht gut, was der König an Bayle schätzte und was ihn auch uns wertvoll macht. Bayle übertreffe alle alten und neuen Philosophen, auch den bewunderten Cicero, an Klarheit; er habe sich nie dem Systemmachen ergeben, wie leider auch noch Leibniz. Die kleine Auswahl solle das durch veraltende historische Aufsätze überlastete Werk zugänglicher machen, das Schaustück in Scheidemünze umprägen, dem Publikum ein Brevier des gesunden Menschenverstandes bieten, ein Gegengift gegen Metaphysik und Kanzelberedsamkeit. Nicht ganz so groß und schön wie Lessing, aber doch in gleichem Sinne lehrt Friedrich hier, daß das Streben nach Wahrheit für den unmöglichen Besitz der Wahrheit entschädigen müsse. „Mais, pourquoi perdre son temps, dira-t-on, à la recherche de la vérité, si cette vérité se trouve hors de la portée de notre sphère? Je reponds à cette objection, qu'il est digne d'un être pensant de faire au moins des efforts pour en approcher; et qu'en s'adonnant de bonne foi à cette étude, on y gagne à coup sûr de s'affranchir d'une infinité d'erreurs."

Erst hundert Jahre nach Leibnizens Tode begann der Name Bayle in Deutschland auch unter den Philosophen zu Ehren zu kommen. Treffender als das ganze Bayle-Buch Feuerbachs ist eine Äußerung Schopenhauers über das Verdienst Bayles gegenüber dem verstiegenen Optimismus von Leibniz: „Die monströse Absurdität seiner Annahme wurde schon durch einige seiner Zeitgenossen, besonders Bayle, ... ins hellste Licht gestellt".

Bayle in Frankreich

In Frankreich hat sowohl der Ruhm als die Wirkung Bayles ununterbrochen fortgedauert. Dort schadete ihm höchstens die Vergleichung mit Montaigne, der hundert Jahre vor Bayle ein ebenso eingefleischter Skeptiker war, daneben aber — was bei den französischen Literaten immer den Ausschlag gibt — ein weit sorgfältigerer Schriftsteller, ein höchst persönlicher und ausgezeichneter Stilist. Es ist wahr, Bayle legt gar keinen Wert auf die Form seiner Schriften oder doch nur selten; dafür hat er aber das ganze Arsenal gegen jeglichen Dogmatismus zu seiner Verfügung und macht von diesen seinen Waffen einen — wenn man

die ihm drohenden Gefahren nicht übersehen will — unübertrefflichen Gebrauch. Sainte-Beuve, dessen Essays oft inhaltreicher sind als der anmutige Vortrag vermuten läßt, hat ihn in einem seiner literarischen Bildnisse „das kritische Genie“ genannt. Mit Recht. Er rühmt an ihm, daß er jedesmal ein Ohr für den Angeklagten gehabt habe (Lessing ahmte Bayles „Rettungen“ ganz in diesem Sinne nach), daß er ein Philosoph ohne Eigensinn gewesen sei, daß er Aristoteles, Epikuros und Descartes nur als Erfinder von Vermutungen betrachte, „denen man folgt oder die man aufgibt, je nachdem man für seinen Geist lieber die eine oder die andere Belustigung sucht.“ Das Wort „amuser“ spiele in seinem Gedankengang eine große Rolle. Er sei ebenso indifferent wie tolerant. Dieser Wink Sainte-Beuves sollte nicht unbeachtet bleiben; Skeptiker und Atheisten hat es vor Bayle gegeben, er aber war der erste europäische Gelehrte, dem alle religiösen Dogmen ebenso gleichgültig waren wie die philosophischen Systeme, der kein Hehl daraus machte und der sein kritisches Genie offen in den Dienst seines Indifferentismus stellte. Auch seine Toleranz verliert in unseren Augen nicht, gewinnt vielmehr, weil sie aus Indifferentismus entsprang.

Sainte-Beuve zieht diese Folgerung aus seinen eigenen Worten nicht. Er ist Franzose genug, um (Dezember 1835) den Mann, den er das kritische Genie nennt, für eine religiöse Natur zu erklären. Sainte-Beuve war auch Franzose genug, um zu bedauern, daß Bayle nicht in Paris lebte — wie Sainte-Beuve; er hätte dann ein besseres Französisch geschrieben.

Bayle konnte in seinen Schriften kein Meister der Sprache sein, weil er hinterhältig sein mußte, wenn er nicht ein Märtyrer seiner Überzeugung werden wollte; eine vollendete Sprache ist aber nicht möglich ohne Rücksichtslosigkeit gegen Freund und Feind. Schon darum kümmern wir uns wenig um seinen Stil und haben es fast immer nur mit seiner Wirkung und mit seiner wahren Meinung zu tun. Daß die Wirkung seiner Schriften den Skeptizismus und also bei Menschen, die nicht auf so stiller Höhe standen, den dogmatischen Atheismus förderte, daran ist ein Zweifel nicht möglich. Daß Bayle aber diese Wirkung wollte, das möchte ich endlich noch an dem Aufsatze nachweisen, der dem positiven Glauben besonders weit entgegenzukommen scheint, der den Atheismus mit leidenschaftlichen Worten bekämpft und darum von jeher den Gegnern Bayles viel Freude und seinen Anhängern viel Kummer gemacht hat; ich meine natürlich den Artikel „Spinoza“. Der Wahrheit, daß nämlich Bayle auch in diesem Stücke die Rechtgläubigkeit nur zum Schein verteidige und iegentlich gegen die Hauptpunkte des Glaubens die schärfsten

Bayle und Spinoza

Waffen liefere, hat in seinen „Lehrsätzen von der Atheisterey“ (S. 143 f.) schon der fromme und ehrliche Buddeus eingesehen. Bayle habe gesagt, die christliche Religion sei dem Atheismus aus Nützlichkeitsgründen vorzuziehen und das System Spinozas zeige nicht weniger Schwierigkeiten als die christliche Religion; endlich habe sich Bayle nicht undeutlich merken lassen, er verwerfe das System Spinozas darum, weil die Systeme anderer Atheisten zur Vernichtung des Glaubens besser geeignet seien.

Bayle war unbedingt ein Skeptiker; wenn er aber irgendeiner dogmatischen Metaphysik zuneigte, so war es die des Atomismus, also Materialismus, die er aber, ohne naturwissenschaftliche Kenntnisse, nur aus scholastischen Gründen für möglich oder für wahrscheinlich hielt. Ihm war offenbar die metaphysische Unterlage der spinozistischen Lehre wirklich eine Ungeheuerlichkeit; wir können das um so besser verstehen, als auch für uns der mathematisch-logische Bau von Spinozas Ethik schwach und veraltet ist und nur seine beweisfreie Weltanschauung in unveränderter Schönheit fortbesteht. Bayle braucht also gar nicht zu heucheln, wenn er die Lehrsätze von der Einen Substanz und von ihren Modalitäten angreift und wohl gar verhöhnt; es mag ihn an diesen Stellen nicht einmal viel gekostet haben, von dem Dogmatiker Spinoza als von einem gefährlichen Menschen zu reden. Es versteht sich aber von selbst, daß Bayle, der ja immer Toleranz predigte und den Aberglauben für staatsgefährlicher erklärte als den Atheismus, dem gütigen Charakter, dem Wahrheitsdrange und der Überzeugungstreue Spinozas volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Erst durch Bayle erfuhr die Welt, daß Spinoza die Berufung an die Universität Heidelberg nur deshalb ausgeschlagen hatte, weil er eine Störung in seiner philosophischen Forschung befürchtete; „denn er hatte alle Ursache zu erwarten, man würde ihn nicht ungestört und die Theologen der Pfalz würden ihn viel Zeit verlieren lassen durch die Nötigung, sich beim Fürsten wegen seines Unterrichts zu rechtfertigen; sie würden bald etwas gefunden haben, was den Landeskatechismus direkt oder indirekt verletzte“. (Bayle sprach aus Erfahrung.) Erst durch Bayle erfuhr die Welt, was er selbst von einem großen Manne gehört hatte: Spinoza hätte vor seinem Tode seiner Wirtin verboten, irgendeinen Prediger zu ihm zu lassen; „sein Grund war, wie seine Freunde wußten, daß er ohne Zank sterben wollte und daß er fürchtete, er könnte in einer gewissen Körperschwäche Dinge sagen, die man gegen seine Grundsätze ausbeuten würde.“ Aber trotz solcher Anerkennung menschlicher Vorzüge mag bei Bayle ein fast persönliches Vorurteil gegen Spinoza vorhanden gewesen sein; ich meine ein Widerstreben seines ausgesprochen nüchternen Geistes gegen all das, was in Spinoza Mystizismus und Pietismus schien

oder war; man sollte in dieser Beziehung nicht unbeachtet lassen, daß im Anfang des 18. Jahrhunderts besonders in Deutschland die Mystiker, die wirklich immer ein wenig pantheistisch waren, und viele der besten Pietisten, damals „Fanatiker" genannt, in Gefahr gerieten, unter dem Namen von Spinozisten verdammt zu werden. Man kann sich das Verhältnis Bayles zu seinem größeren Gesinnungsgenossen Spinoza ungefähr so vorstellen wie das Voltaires zu Rousseau, nur daß dieser Vergleich sehr bedenklich hinkt, weil Voltaires Abneigung gegen den Gefühlsphilosophen und Weltverbesserer sich aus niedrigeren Gründen bis zum Hasse steigerte, während Bayle zwar den Dogmatiker Spinoza teils ehrlich, teils übertrieben bekämpfte, den Kritiker jedoch sehr geschickt für seine eigenen Ziele benützte. Bin ich mit dieser Auffassung im Rechte, so ergibt sich die Deutung des Artikels „Spinoza" von selbst.

Wie so häufig, gibt sich Bayle im Texte selbst rechtgläubiger als in den Anmerkungen, in denen er erst ganz Bayle wird; aber auch der Text, wenn man ihn nur aufmerksam liest, wendet sich nicht gegen die Freigeisterei Spinozas. Die Ethik mit ihrem System sei leichter zu widerlegen als der theologisch-politische Traktat, der doch auch den Samen des Atheismus enthält. Dieses System sei von wenigen Menschen gelesen, von noch wenigeren verstanden worden; überhaupt nenne man gemeiniglich alle Leute Spinozisten, die kein Hehl daraus machen, geringe Religiosität zu besitzen. Bayle scheint seinen eigenen Skeptizismus für den richtigen Weg zu erklären, wenn er an Spinoza tadelt, daß er durch Aufstellung einer neuen positiven Lehre sich selbst unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet habe; „wer sich der Orthodoxie nicht unterwerfen kann und streitlustig ist, hat es viel bequemer, wenn er keine Dogmen aufstellt". Spinoza wäre viel gefährlicher geworden, wenn er etwa, wie angeblich die Chinesen, Gott nicht geradezu geleugnet, aber von einer beschränkten Vorsehung und von einer beschränkten Macht geredet hätte, wie — füge ich hinzu — Bayle durch seine Angriffe auf den Optimismus und durch seine Anerkennung des Manichäismus oder der Teufelsmacht, und wie soviel später John Stuart Mill es ausdrücklich wie zum Spiele tat. Bayle rühmt mit der gebotenen Vorsicht die atheistischen Lehren, die er für chinesisch hält, von denen er noch nicht weiß, daß sie der Buddhismus eines Sommona-Codom (Samano Gautama, der Bettler Gautama) in volkstümlicher Umgestaltung sind.

Gleich in der ersten Anmerkung hebt Bayle hervor, nur das System Spinozas sei neu, das Wesentliche seiner Lehre sei ihm gemeinsam mit vielen alten und neuen, abendländischen und morgenländischen Philosophen. Dieser Angriff auf die Originalität Spinozas wurde später in

Holland, in Frankreich und in Deutschland fast eingestandenermaßen zu dem Zwecke wiederholt, den Reiz abzuschwächen, den der furchtbare Ruf des Neuerers besonders auf junge Leser ausübte; der Spinozismus sollte dadurch weniger verführerisch gemacht werden, daß man sagte, all das fände sich schon z.B. beim Seneca. Im Wörterbuche Bayles hat der geschichtliche Rückblick einen ganz anderen Sinn; der Gelehrte, der ja ursprünglich ein ganz tendenzloses, literarisch-kritisches Lexikon beabsichtigt hatte, schenkte uns nichts von dem Überflusse seines abgründigen Wissens, häufte Belege auf Belege und wollte wahrlich eine Meinung nicht dadurch herabsetzen, daß er sie bei sehr geschätzten früheren Philosophen nachwies. Das Unrecht Spinozas bestand nur darin — so mochte der fleißige Leser Bayles empfinden —, daß er dogmatisch beweisen wollte, was die Alten skeptisch behauptet hatten.

Die heftigsten Einwürfe gegen das System Spinozas finden sich in der Anmerkung N, wo der Satz ausführlich erläutert wird, die Ethik Spinozas enthalte die ungeheuerlichste und abgeschmackteste Meinung, die den deutlichsten Vernunftbegriffen schnurstracks entgegen sei. Dieser Zornausbruch richtet sich nur gegen die logischen Substruktionen des Systems, die auch wir preisgeben, ist offenbar ganz ehrlich, wenn auch der scholastische Schulgeist Spinozas zur Verwendung von scholastischen und auch wohl sophistischen Waffen genötigt haben mag. Daß die Ausdehnung eine Eigenschaft Gottes sei (neben dem Denken), wird nicht recht verstanden, aber mit Recht bekämpft. Die Unveränderlichkeit Gottes ist ein anderer Stein des Anstoßes. Der heftigste Einwurf jedoch ist der moralische, daß bei der Boshaftigkeit der Menschen Gott unmöglich in allen Wesen zugleich sein könne. Hier ist der Punkt, wo der Pantheismus Spinozas von frommen Mystikern oder Pietisten eher begriffen oder gefühlt werden kann als von dem rein kritischen Genie Bayles. Er stellte sich die Sache so vor, als ob Spinoza den Anthropomorphismus des Volksglaubens ins Unendliche wiederholt und seinen Gott in jedem Menschen (und dazu in jedem anderen Wesen oder Gegenstande) individualisiert gedacht hätte; so kam es zu den sophistischen Scherzen, die seitdem unzählige Male nachgesprochen und nachgeschrieben worden sind. Ein Spinozist müsse den Satz „die Deutschen haben zehntausend Türken getötet“ so verstehen: „der in Deutsche modifizierte Gott hat den in zehntausend Türken modifizierten Gott getötet“; und so überall, wo von den Beziehungen zwischen den Menschen die Rede ist: „Gott haßt sich selbst; er bittet sich selbst um Gnade und versagt sie; er tötet sich, er verspeist sich, er verleumdet sich, er schickt sich an den Galgen usw.“.

Aber diese Verurteilung der systematischen Metaphysik in Spinozas Ethik hindert den Skeptiker Bayle nicht, die Schwierigkeiten der christ-

lichen Dogmatik den Schwierigkeiten der neuen Philosophie im Grunde gleichzustellen. Die Ewigkeit und Notwendigkeit der Materie („Weltzeug“, sagte 1743 der puristische Spinozist Fischer), die Schöpfung aus dem Nichts, die Tatsache der leiblichen und sittlichen Übel in der Welt sind — so deutet Bayle vorsichtig an — die Schwierigkeiten der christlichen Hypothese; diesen zu begegnen habe Spinoza seine Hypothese aufgestellt, nach der Gott von der Natur nicht unterschieden ist, nicht außer sich wirkt, sondern in sich selbst, und vor allem weder Güte noch Gerechtigkeit noch Wissen besitzt und sich so zu Gutem und Bösem modifizieren kann. Bayle wirft zwar auch hier (in der Note O) dem Spinoza vor, daß er bloß Mögliches und sogar Unmögliches behauptet habe; aber die ganze Stelle klingt doch ganz anders und viel achtungsvoller als der Angriff gegen die Metaphysik. Noch viel bedenklicher für das fromme Ohr sind die Gründe, die Bayle nun dafür vorbringt, daß man die christliche Hypothese der des Spinoza vorzuziehen habe. (Gottsched hat den ganzen Absatz gefälscht, indem er „hypothèse“ regelmäßig mit „Lehre“ übersetzt.) Der gesunde Menschenverstand verlange, daß man an den alten Bräuchen den Neuerern zum Trotze festhalte, wenn diese keine besseren Gesetze aufstellen; auch dann, wenn das Neue nicht schlechter ist als die alten Mißbräuche. „Wären die Schwierigkeiten auf beiden Seiten gleich, so müßte man sich doch für die gemeine Religion (le système ordinaire) erklären, weil sie außer dem Privileg des Besitzes noch den Vorzug hat, uns für die Zukunft große Dinge zu versprechen und uns tausend Tröstungen in den Trübsalen dieses Lebens zu lassen.“ Also genüge zur Verwerfung der spinozistischen Hypothese die Überzeugung, daß gegen sie nicht geringere Einwendungen zu machen seien als gegen die christliche Hypothese.

Nicht so einfach ist der Nachweis, daß Bayle auch in seiner Bekämpfung von Spinozas Metaphysik Bosheiten gegen christliche Dogmen, gegen die wichtigsten, eingestreut hat; er tut es mit der Schlauheit eines Theologen, der sich nicht neuen Verfolgungen aussetzen will. Ein gebrannter Freidenker scheut den Scheiterhaufen. Er leugnet weder die Hölle noch die Wunder noch die Unsterblichkeit der Seele; aber er entrüstet sich ironisch gegen die Ketzer, die an die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht glauben wollen; er berichtet mit einem Tadel, den ihm nur die Vorsicht eingibt, ein Wort Spinozas, das ihm überliefert worden ist: hätte er sich von der Auferweckung des Lazarus überzeugen können, so hätte er sein ganzes System in Stücke geschlagen und ohne Widerstreben den gemeinen Glauben der Christen angenommen. Bayle äußert da nicht geradezu seinen Pessimismus, den er vielmehr zu einer Konsequenz des Pantheismus macht (Gott ist ein elendes Wesen, der in einen Unglück-

lichen modifizierte Gott begeht sogar Selbstmord); aber bei Gelegenheit der Frage, ob es Engel, Geister und Gespenster gebe, ruft er grimmig aus: „Alles kommt darauf an, ob eine unsichtbare Modifikation Gottes mehr Verstand haben kann als der Mensch — und mehr Bosheit.“ Endlich versteckt er in die rechtgläubigsten Sätze gegen Spinoza Bedenken betreffs der Lehren von der Dreieinigkeit und von der Transsubstantiation. Spinoza hätte am wenigsten über die Dreieinigkeit spotten sollen, weil nach der pantheistischen Lehre die Gottheit soviele Personen hätte, als es Menschen gibt; schon ein scharfsinniger und frommer Spanier habe gesagt, es hieße die ganze Philosophie zugrunde richten, wenn man solche theologische Begriffe auf die natürlichen Dinge anwenden wollte. Ebenso könnten die Spinozisten die Grübeleien, die in den Streitigkeiten um die Transsubstantiation vorgebracht werden, zu ihren Gunsten deuten; aber auch die unwissendsten Theologen würden vernünftig, wenn es sich nicht mehr um das heilige Abendmahl handelte. Ich darf freilich die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Bayle, im Calvinismus erzogen und nach dem kurzfristigen Abfall äußerlich dem Calvinismus wiedergewonnen, im Eifer des Gefechts für und gegen die Geheimnisse des Glaubens unverzeihliche Sophismen vorträgt, wenn auch sehr geistreich; so wenn er den Spinozisten entgegenhält, das Wesen des Windes sei unveränderlich (wie die Gottheit), wenn auch der wirkliche Wind bald von dieser, bald von jener Richtung blase und so die Schiffahrt günstig oder ungünstig beeinflusse.

Wir werden noch näher als durch die oben gemachte flüchtige Bemerkung zu betrachten haben, wie schlecht Bayle in Deutschland verstanden wurde, als hier um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts der Spinozismus bekannt wurde. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gelangten der wahre Spinoza und der ganze Bayle nach Deutschland. Der ganz junge Goethe, der „wahnsinnige Religionsverächter“, ist im Denken ein Schüler Bayles wie im Dichten ein Nachahmer Voltaires, der reife, weise Weltumfasser Goethe ist ein Jünger seines „heiligen“ Spinoza.

Neunter Abschnitt

Die Toleranz

Soll kein falsches Bild entstehen von dem Verdienste, das die Niederlande sich um die Geistesbefreiung des Abendlandes erworben haben, so muß möglichst genau unterschieden werden zwischen dem Volke, der Regierung und der Geistlichkeit. Und da muß doch gesagt werden, daß

es im 17. Jahrhundert nicht zu dem geistigen Aufschwunge hätte kommen können, wenn nicht dieser prächtige niederdeutsche Volksstamm alle Eigenschaften besessen hätte, die ihn zum Freiheitskampfe eigneten. Die Niederländer besaßen kaum den scharfen Witz der Italiener und Franzosen, gewiß nicht die religiöse Inbrunst der Oberdeutschen, eher den großzügigen Geschäftsgeist und den politischen Sinn der Engländer; doch sie waren, wenn ich mich so ausdrücken darf, geborene Unchristen: sinnlich, überaus sinnlich gegenüber den jenseitigen Tendenzen der mittelalterlichen Kirche, fest auf ihrer Erde stehend, die sie sich ja oft genug selbst dem Meere abgetrotzt hatten, und früher als alle anderen Völker, die Schweizer etwa ausgenommen, von der Idee der bürgerlichen und geistigen Freiheit berauscht. Die niederländische Revolution, der sogenannte Abfall von Spanien, erfolgte früher und war als Muster viel wichtiger für die Welt als im nächsten Jahrhundert die englische und im zweitnächsten die große französische Revolution. Natürlich schoben sich auch beim Abfall von Spanien vielfache Beweggründe durcheinander; die Führer vom alten Adel und die Patrizier der reichen Städte wollten herrschen, die Geistlichen der neuen Sekten schürten den Brand aus Religionshaß und aus Futterneid, das gemeine Volk selbst war zu Verzweiflung gebracht durch die tägliche Gefahr, von den Henkern des religionstollen Königs Philipp in den Kerkern heimlich ersäuft oder erdrosselt, öffentlich lebendig begraben oder lebendig verbrannt zu werden. Seit der Ausbreitung der Reformation in den Niederlanden, besonders aber seit dem Thronverzicht von Karl V. steigerte sich die Angst vor der Inquisition und die Wühlarbeit der Adeligen und der patrizischen Parteiführer; darüber hinaus, hinaus auch über die Macht der Nationalitätsidee, wuchs von Jahr zu Jahr die andere Idee, Blut und Gut herzugeben für die Erkämpfung und Sicherung der Gewissensfreiheit, für die Freiheit aller Bekenntnisse. Aus der Angst vor der mörderischen Inquisition entstand die Überzeugung von der Notwendigkeit jeder Freiheit. Die Entdeckung der Natur und die Entdeckung der Volksrechte hatten vorausgehen müssen, bevor die Niederländer, unbekümmert um die Kirche, es unternehmen konnten, den spanischen Tyrannen abzuschütteln. Doch man versteht den Abfall nicht, wenn man nicht erkannt hat, in wie hohem Maße das Ideal der Gewissensfreiheit die Landgeusen und die Wassergeusen — abgesehen von näheren und sehr gegenständlichen Zielen — begeisterten. Die Niederländer wurden zu Dienern am Worte Freiheit, zu Begründern der staatlichen Toleranz.

Die Führer dagegen, so nützlich ihre Feldherrneigenschaften, ihre geschäftliche und ihre politische Klugheit der Freiheitsbewegung wurden,

strebten nach der Macht; auch sie Niederländer genug, um für sich selbst Gewissensfreiheit zu wünschen, aber indifferent gegen jede religiöse Überzeugung; Egmont indifferent katholisch, Oranien indifferent protestantisch. Namentlich die Oranier machiavellistische Politiker, als Machiavellisten jedem religiösen Gefühle fremd, als Politiker zum Bunde mit jeder Konfession bereit. In dem entscheidenden Kampfe zwischen den orthodoxen Gomaristen und den freien oder doch liberalen Arminianern stellten sich die Oranier schmählich auf die Seite der Rechtgläubigen.

Um die Geistlichkeit endlich stand es in den freien Niederlanden genau so wie anderswo; sie war herrschsüchtig gegenüber ihren Gemeinden, blindwütig gegen die Andersgläubigen. Die Seelenführer der Lutheraner, der Calvinisten, der Wiedertäufer wie der kleineren Sekten waren nicht besser als die katholischen Mönche, die der Inquisition als Treiber dienten. Unter diesen protestantischen Geistlichen verdienen viele die Anerkennung, daß sie unter der spanischen Herrschaft tapfer zu sterben wußten; kaum aber durften sich die Nichtkatholiken freier bewegen, als diese Priester, die noch kurz vorher Toleranz verlangt hatten, unduldsam und bösartig die Erbsünde jeder Religion übten: zuerst gegen die Katholiken (im Bildersturm, der doch wohl von den politischen Führern zur Erregung der Massen geplant oder benützt worden war), dann dumm und beschränkt gegeneinander. Als der Ausgang der Revolution von einer Vereinigung der Calvinisten und der Lutheraner abzuhängen schien, lehnten die Pfaffen beider Parteien die Vereinigung ab. Verfolgungssucht aus Rechthaberei, wie bei Luther und seinen Schülern. Grausamkeit der Sektenführer gegen jede kleinere und wehrlose Sekte, wie in Polen, wo — wie wir gesehen haben — die Gegenreformation nur den Sieg davontrug, weil sie von jeder stärkeren protestantischen Sekte gegen die schwächere unterstützt wurde. Der Abfall der Niederlande brach wahrscheinlich aus, weil das Volk von König Philipp, dem Henker im Dienste der Gegenreformation, absichtlich zum Aufstande gereizt worden war; daß der Aufstand nicht niedergeschlagen wurde, daß die Gegenreformation nicht auch dort siegte, dafür hat die Freiheit des Abendlandes nicht den protestantischen Geistlichen zu danken, sondern doch nur den ehrgeizigen und landgierigen Oraniern.

Mit wie beschränkter und niederer Bosheit und Grausamkeit die calvinistische Geistlichkeit, die sich rechtgläubig nannte, jeder milderen Denkweise und erst recht dem freien Denken gegenüberstand, das wird deutlich durch den Verlauf der Synode von Dordrecht. Diese Synode, bei der es genau so menschelte wie bei den schlimmsten alten und neuen Konzilien der katholischen Kirche, hat amtlich für zwei Jahrhunderte die

Synode von Dordrecht

Religion der Niederländer unter das Joch der wildesten Auslegung von Calvins Prädestinationslehre gebracht. Und die Beschlüsse der Synode, die natürlich wieder für Eingebungen des Heiligen Geistes anerkannt wurden, waren wie immer Auswirkungen politischer Gegensätze. Es handelte sich bei den politischen Spielern, in der neuen Republik der Niederlande ebenso wie in Spanien, Frankreich, England und den deutschen Ländern, um Machtfragen; die Geistlichen stellten, klug angeführt, ihre Theologie zur Verfügung, das Volk sein Blut. Amtlich sollte die Synode die religiösen Kämpfe schlichten, die noch während des Unabhängigkeitskampfes zwischen den immerhin freidenkenden Arminianern und den orthodoxen Gomaristen (später hieß es: Remonstranten und Kontraremonstranten) ausgebrochen waren; in Wahrheit galt es dem Kampfe zwischen dem nach Monarchie strebenden Prinzen von Oranien und dem republikanischen Oldenbarneveldt, der zufällig oder als ein Patrizier auf seiten der liberalen Remonstranten stand. Das gute Volk sollte gegen den Freidenker aufgehetzt werden, damit der Oranier den unbequemen Republikaner in Form einer gesetzlichen Hinrichtung ermorden lassen konnte.

Arminius (geb. 1560, gest. 1609, der Name ist eine verwegene Latinisierung von Hermanssen) war über der ihm aufgetragenen Prüfung der Ketzereien von Coornhert selbst zum Ketzer geworden, hatte nicht geheuchelt und war darüber des Socinianismus verdächtig geworden. Er wurde dennoch zum Professor in Leiden ernannt, neben dem herrschsüchtigen Gomarus, und nun gab es bald, weil Arminius sofort die Studenten mehr anzog, einen regelrechten Gelehrtenstreit. Erst nach dem Tode des Arminius artete die Sache zu einem Dogmengezänke aus; und eben darum schrien die Gomaristen nach einer allgemeinen Synode, obgleich die junge Verfassung Religionsfragen den einzelnen Provinzen überlassen hatte; und diese inneren Streitigkeiten ließen die Orthodoxen und der Prinz von Oranien toben, während die Unabhängigkeit der Niederlande gegen Spanien nicht völlig erkämpft und von den übrigen Mächten noch nicht anerkannt war.

Nach langem Hin und Her trat die Synode von Dordrecht endlich im November 1618 zusammen, wenige Monate nach dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges. Die stattlichste Versammlung von Professoren und Pfarrern, die jemals von den Protestanten zusammengebracht worden ist. Man verhandelte in lateinischer Sprache. Die Teilnehmer aus dem Auslande (nur die französischen und brandenburgischen Vertreter waren nicht erschienen) sollten den Eindruck eines ökumenischen Konzils verstärken und wohl auch die Gegensätze mildern. Doch es kam zu bösen Auftritten, und die Remonstranten wurden brutalisiert; man behandelte

sie nicht als gleichberechtigte Genossen, sondern von Anfang an als Angeklagte. Sie wurden schließlich ihrer Ämter entsetzt und schimpflich fortgejagt. Die natürliche Duldsamkeit des Volkes hätte es nicht verstanden, daß man sie um ihrer Irrtümer willen verbrannt hätte; gegen ihren Gesinnungsgenossen Oldenbarneveldt, der längst gefangen saß und durch die Synode seiner besten Verteidiger beraubt war, konnte gröberes Geschütz aufgefahren werden: er sei ein Papist und von Spanien bestochen. Kurz nach Beendigung der Synode war der Oranier so in der Lage, dem besten niederländischen Patrioten ungestraft den Kopf abschlagen zu lassen.

Dem geistlichen Vorsitzenden der Synode war es wohl zuzutrauen, daß er die Todesstrafe über die Remonstranten ausgesprochen hätte. Er war es, der die Minderheit immer wieder beleidigte und in die Stellung von Sündern verwies, unter der Mißbilligung der meisten ausländischen Teilnehmer. Er hatte gegen die öffentliche Meinung Hollands eine Schrift herausgegeben: daß man die Todesstrafe über Ketzer verhängen dürfe. Er soll bei der Verrechnung der recht hohen Taggelder den Staat betrogen und dem englischen Gesandten Spionendienste geleistet haben.

Über den Heiligen Geist, der die Synode von Dordrecht leitete, sind wir noch besser unterrichtet als sonst bei Beschlüssen einer Mehrheit über den Wortlaut religiöser Sätze. Der traurigste oder lustigste Beitrag — je nachdem — zu der Synode von Dordrecht scheint mir aber das Tagebuch zu sein, das der würdige Pfarrherr Dr. Wolfgang Meyer von Basel über seine Teilnahme geführt hat und das 1825 von Matthias Graf herausgegeben worden ist. Der Verfasser, übrigens kein Scharfmacher, berichtet in lateinischer Sprache, verfällt aber immer wieder in sein geliebtes Deutsch. Über die Reisekosten führt er sehr genau Buch, wie wir denn auch erfahren, daß die Synodalen sich vortrefflich auf Mogeleien bei Verteilung der Diäten verstanden. Sehr genauen Bescheid gibt das Tagebuch über jede Mahlzeit und über jeden guten Trunk. Gute und schlechte Witze werden erzählt. Auch das Rezept zu einem vin brûlé wird uns mitgeteilt. Aber in dem ganzen ausführlichen Schriftstück steht kein Sterbenswort darüber, daß der Dr. Wolfgang Meyer an einer Kirchenversammlung teilnahm, die unter Führung des Heiligen Geistes oder nach Mehrheitsbeschluß über nicht weniger zu befinden hatte als über das letzte Verhältnis von Mensch und Gott, über die Frage: ob Gott das Seelenheil jedes einzelnen Menschen unabänderlich vorherbestimmt habe oder nicht.

Die Synode von Dordrecht hätte, wenn sie ein katholisches Konzil gewesen wäre, die Freiheit der neuen Republik vernichten können. Aber in den protestantischen Niederlanden wurden die Ketzer wirklich nicht mehr

verbrannt. Oldenbarneveldt war tot; das Schicksal seiner Gesinnungsgenossen im freien Denken war dem Oranier gleichgültig; die Schüler und die Nachfolger des Arminius durften sich wieder vereinigen, durften von Antwerpen aus den Grund legen zu einer freien Kirchengemeinschaft, in der sich heimlich sogar Socinianer ausleben konnten und die Kollegianten, die Gastfreunde Spinozas, in der nach dem Tode des Prinzen Moritz von Oranien kein Bekenntnis, kein Katechismus mehr gefordert wurde, die Toleranz Wahrheit war und nicht einmal mehr der Wortlaut der Bibel der Freiheit des Denkens Fesseln auflegte. Die verfemte Toleranz hatte in den Niederlanden Leben gewonnen.

Toleranz und Indifferentismus

Die Schreiber der christlichen Kirche sind gar nicht so sehr im Unrecht, wenn sie die Toleranz als ein Zeichen von religiösem Indifferentismus betrachten, also als ein Zeichen mangelnder Religiosität. Dabei ist wohl zu beachten, daß Intoleranz erst dem Wesen der jüdischen und der christlichen Kirche anhaftet und daß darum die Forderung der Toleranz (da es im Mittelalter eine jüdische Macht nicht mehr gab) nur der christlichen Intoleranz gegenüber aufgestellt werden konnte.

Bei den Griechen und Römern war die christliche Ausrede für die Intoleranz nicht vorhanden; denn bei ihnen gab es zwar einen Volksglauben an Belohnungen und besonders an Strafen nach dem Tode, aber dieser Glaube konnte von Philosophen angezweifelt werden, und endlich lehrte keine griechische oder römische Priesterschaft, daß das Heil der Seele von dem einzig richtigen Glauben abhange. So waren die Griechen nur dann mitunter streng, wenn ein Grieche die ererbten Heimatsgötter leugnete, duldeten aber ohne Bedenken ihre Nachbarn mit deren Nachbargöttern; so fanden die Römer gar Geschmack daran, fremde und ferne Religionen in ihre Stadt einzuführen. Ein solches Verhalten konnte man weder eine gesetzliche Duldung nennen, noch eine Duldsamkeit in dem Gemüte der sogenannten Heiden. Auch Indifferentismus war es nicht, viel eher ein weitherziger Aberglaube. Das Wort tolerantia ist zwar der lateinischen Sprache ganz geläufig, aber es bezieht sich durchaus nicht auf religiöse Dinge, bedeutet entweder die Charaktereigenschaft der Geduld oder das Erlebnis der Erduldung.

Wie wahr es ist, daß die religiöse Toleranz auf Religionslosigkeit oder Indifferentismus beruht, das lehrt uns ein Blick auf die Reformationszeit. Die gläubigen Reformatoren waren unduldsam gegen die Katholiken und gegeneinander; sie blieben äußerst unduldsam gegen die Sekten, die sie selbst erst hervorgerufen hatten; nur die äußeren Umstände zwangen sie, ihren Kampf gegen Rom aufzugeben und sich mit der Duldung ihrer eigenen Kirchengemeinschaften in den alten katholischen Staaten zu

begnügen. Aber gerade in Italien, wo die Häupter des Katholizismus gar nichts mehr glaubten und eigentlich gottlos waren, regte sich zum ersten Male bewußt die Lehre von der Brüderlichkeit aller Menschen und von der Gleichgültigkeit des Religionsbekenntnisses. Gegen die Curie. Campanella war nicht der erste Märtyrer für die Toleranz.

In katholischen Ländern, besonders in Italien, aber auch im zurückgewonnenen Frankreich, konnte eine gefährliche Laxheit in religiösen Dingen aufkommen, die Kirchenfürsten selbst konnten ungläubig werden, aber eine grundsätzliche Anerkennung der Gleichberechtigung aller Sekten war unmöglich. Toleranz war Ketzerei. Einen dieser guten Ketzer haben wir schon öfter, im Zusammenhange mit den italienischen Antitrinitariern, nennen müssen, den Franzosen Castellio.

Castellio

Kein Held, weder ein geistiger Befreier, noch ein politischer Rebell, und doch in einer Geschichte der Aufklärung nicht zu übergehen, weil er gegenüber den siegreichen Stiftern neuer Sekten oder Religionen die wackere Anständigkeit vertritt. Wenigstens im Vergleiche mit Calvin, an dem er zugrunde gehen sollte, gewinnt der kleine Castellio als Mensch und als Charakter; selbstverständlich konnte eine Reformation nur von Politikern mit derbem Gewissen durchgeführt werden, Leute mit innerem Verantwortlichkeitsgefühl wären weder mit den Feinden noch mit den Anhängern fertig geworden.

Sebastian Castellio (1515—1563) wurde in Savoyen geboren und hieß eigentlich Chatillon; nach der internationalen Sitte der Zeit latinisierte er seinen Namen oder nannte sich gar sehr geziert, um an die Kastalische Quelle zu erinnern, Castalio. Als Hausgenosse Calvins wurde er 1540 für die neue Lehre gewonnen und erhielt eine Anstellung als Schulrektor in Genf. Ein geistliches Amt scheint er nicht versehen zu haben; um so bemerkenswerter ist es, daß er, als einige Jahre später alle reformierten Priester sich von dem Besuche der Pestlazarette drückten, als einziger diese Pflicht auf sich nahm. Die gleiche bescheidene Tapferkeit zeigte er als Schriftsteller. Er war einer von den französischen Humanisten, denen der Inhalt des Glaubens gleichgültiger war als die Sprachform, und die schon darum Verfolgungen wegen eines Glaubenssatzes nicht gutheißen konnten. Nach einigen humanistischen Jugendarbeiten, Schulbüchern und biblischen Epen in lateinischer und griechischer Sprache, trat er 1551 mit einer lateinischen, 1555 mit einer französischen Bibelübersetzung hervor, die den Zorn der neuen Machthaber erregten. Auch hatte er sich bereits um 1545 mit Calvin entzweit, weil er über die Prädestination und über das Hohelied (das er als ein schmutziges Liebesgedicht aus der Bibel hinausweisen wollte) selbständig dachte. Was man seiner lateinischen

und noch mehr seiner französischen Bibelübersetzung vorwarf, war ungefähr das gleiche, was zweihundert Jahre später der deutschen Bibelübersetzung des Wertheimers entgegengehalten wurde: Modernismus der Sprache. Selbstverständlich hing diese Neigung mit seiner allgemeinen Stellung zur Religion zusammen. Man beschuldigte ihn nicht ohne Grund, den Enthusiasmus oder die Schwärmerei begünstigt zu haben, worunter die rechtgläubigen Reformatoren, ihres Ursprungs uneingedenk, die innere Religiosität der früheren Mystiker und der späteren Pietisten verstanden; innere Religiosität erschien den Organisatoren der neuen Kirchen als eine gefährliche Ketzerei. Für ein Verbrechen galt es, daß Castellio — es ist trotz seiner Ableugnung richtig — das wirksamste Buch der deutschen Mystik, die „Theologia deutsch" nach seiner Weise ins Lateinische und ins Französische übersetzte; zwar hatte kein Geringerer als Luther selbst die Handschrift entdeckt, sie 1518 als sein erstes Buch, vermeintlich als ein Werk von Tauler, herausgegeben und aus tiefer Überzeugung gerühmt; denen um Calvin war die deutsche Mystik mit ihrer persönlichen Frömmigkeit ein Greuel. Überdies hatte den Castellio auch eine Übersetzung von Schriften des Ketzers Ochino verdächtig gemacht. So steigerte sich der Haß von Calvin und Beza, und Castellio wäre ihrem Blutdurst vielleicht zum Opfer gefallen, wenn er nicht in Basel eine Zuflucht gefunden hätte; Basel war durch seine geographische und politische Lage damals recht geeignet, die freien Gelehrten zu schützen, die sich gegen Rom entschieden hatten, aber die engherzigen Dogmen von Calvin oder Luther nicht unterschreiben wollten. So begnügten sich Calvin und seine Helfershelfer nicht, den armen hungernden Castellio als ein auserwähltes Werkzeug Satans in ihren Schriften zu beschimpfen, in der grobianischen Sprache der Zeit, sondern stellten ihn sogar als einen gemeinen Dieb hin. Die Wahrheit war, daß Castellio in Basel zwar, nach vielen Jahren erst, als Lehrer der griechischen Sprache angestellt wurde, daß er aber vorher und nachher nicht Brot genug hatte für seine acht Kinder, daß er sich wahrscheinlich als Taglöhner verdingte und sich auch dazu verstehen mußte, das Treibholz des Rheins, eine herrenlose Sache also, ans Ufer zu schleppen, zum Verkaufe oder für seinen eigenen Herd. Der gelehrte Mann ist, nach einem Worte von Scaliger, an seiner Armut gestorben.

Die philologische und die dogmatische Selbständigkeit Castellios hätte den rechthaberischen Calvin schon zur Genüge reizen können; was aber dem Fasse den Boden ausstieß, war natürlich Castellios Kampf gegen jede Glaubensverfolgung, für volle Gewissensfreiheit. Er wagte es, von Basel aus den Mord zu tadeln, der an Servet begangen worden war. Man vergesse nicht, daß diese Untat nicht nur von vielen Katholiken,

sondern von allen, aber auch von allen Lutheranern gebilligt worden war. Es war eine Tat, solchem Verfolgerwahnsinn die Forderung der Duldung gegenüberzustellen; Castellio lehrte sogar schon, daß die Religionen eine Entwicklung darstellten, vom Polytheismus der Heiden zum Monotheismus der Juden und von da zur Liebesreligion Christi. Über Dogmen zu streiten, wegen Unglauben an Dogmen zu verfolgen sei ebenso sinnlos, wie der Streit darüber, in welche Farbe ein Prinz gekleidet gewesen sei.

Dabei ist nicht zu übersehen, daß Servet um des Dogmas der Dreieinigkeit willen umgebracht worden war; daß also Castellio sich just an dieser brenzligen Frage die Ritterspornen verdiente. Es gibt da einige Fäden, denen zu folgen nützlich wäre, weil sie vielleicht zu den Anfängen der Socinianer hinüberführen. Man hat den Lälius Socinus irrtümlich mit Castellio verwechselt; und Faustus Socinus hat später wirklich Dialoge des Castellio herausgegeben. Besonders verdient es bemerkt zu werden, daß Castellio, als sein Leichnam aus einer Familiengruft wieder hinausgeworfen werden sollte, von drei polnischen Edelleuten, seinen Schülern, im Dome von Basel anständig beigesetzt wurde. Durch ihre Absage an jede Glaubensverfolgung trennten sich die Socinianer, die Taufgesinnten und die verwandten Sekten von den zielbewußten Religionsstiftern der Reformation. Und in diesem Kampfe für die Gewissensfreiheit war der einfache Schulmeister von Basel ein ganzer Mann. In der Vorrede eines anonymen Buches gegen Calvin, das einem deutschen Fürsten gewidmet ist, verwirft er jede Glaubensverfolgung als unchristlich. „Man müßte Christum für einen Moloch oder einen ähnlichen Gott halten, wenn er verlangte, daß ihm Menschen geopfert und lebendig verbrannt werden müßten.“ Noch kurz vor seinem Tode hat Castellio ein kleines Buch gegen den Glaubenszwang veröffentlicht, der Frankreich zu vernichten drohte: „Conseil à la France désolée.“ Schon in der Vorrede zu seiner lateinischen Bibelübersetzung, die an den König von England gerichtet ist, hatte sich der tiefere Grund dieser Friedensliebe geäußert: ein entschiedener Zweifel an der Möglichkeit, in religiösen Fragen zur Gewißheit vorzudringen.

Kein Wunder, daß der Zweifler und der Gegner jeder Verfolgung von Montaigne und von Bayle hochgeschätzt wurde. Montaigne erklärt es für eine Schmach des Jahrhunderts, daß ein so verdienstvoller Mann wie Castellio zu arm gewesen sei, um sich auch nur den Magen vollschlagen zu können. Bayle widmet ihm in seinem Wörterbuche einen liebevollen Aufsatz, dem ich besonders den Hinweis auf die „Theologia deutsch“ verdanke.

Langsamer Sieg der Toleranz

Nicht überall blieb man so unduldsam und mordlustig wie in dem Bereiche Calvins. In den Ländern, wo die Protestanten einen großen Teil der Bevölkerung ausmachten, gab es seit der Reformation die furchtbarsten Religionskriege, in Frankreich ebenso wie in Deutschland. Erst im Westfälischen Frieden einigten sich die erschöpften Parteien auf eine gesetzliche Toleranz. Erst von dieser Zeit an versuchen es einzelne Denker, besonders in England und Holland, den Gedanken der Toleranz zu vertiefen, an die Stelle der armseligen gesetzlichen Duldung ein ganz neues, im Grunde ebenso unjüdisches wie unchristliches Gefühl zu setzen: die Anerkennung einer inneren Gleichberechtigung. Das bahnbrechende Werk dieser ganz neuen Gesinnung, der Brief Lockes über die Toleranz, ist dann im Jahre 1689 erschienen.

Die Tatsache, daß das Wort Toleranz in seiner Bedeutung auf religiöse Toleranz eingeengt wurde, ist daraus zu erklären, daß Toleranz ein negativer Begriff ist, sich als Gegengift gegen Intoleranz oder Unduldsamkeit wendet, und daß diese Unduldsamkeit sich etwa anderthalb Jahrtausende immer nur gegen die Andersgläubigen gerichtet hatte. Vom Standpunkt der Kirchengläubigen mit Recht. Niemals ist es weder im Mittelalter noch in der Gegenwart einer wissenschaftlichen Partei möglich gewesen, die Gegenpartei mit Feuer und Schwert zu verfolgen. Der Haß der Gelehrten gegen ihre Gegner mußte sich begnügen, sich in Schmähschriften auszutoben; wo der wissenschaftliche Gegner dennoch um Amt und Brot gebracht wurde, da durfte die Verschiedenheit der Meinung nicht als Beweggrund angegeben werden; man mußte dem wissenschaftlichen Gegner sittliche oder religiöse Verbrechen vorwerfen. Seltsam: wo es sich um Gegenstände des sogenannten Wissens handelte, da galt es für unanständig, den Gegner mit anderen als mit geistigen Waffen zu bekämpfen; nur wo es sich um sogenannte Glaubenssachen handelte, da galt die blutige Verfolgung des Gegners für Pflicht. Natürlich mit der Begründung, daß man den Leib des Ungläubigen martern und vernichten dürfte, um seine Seele zu retten.

Religion an sich kann duldsam sein, kann Liebe sein. Keine Kirche aber war jemals tolerant. Man mag das freundlich erklären aus dem edlen Wunsche der Gläubigen und vor allem der Priester, ihre eigenen Heilswahrheiten allen anderen Menschen zukommen zu lassen oder auch aufzudrängen; man mag es unfreundlich erklären aus dem schlechten Gewissen der Priester, die ihren Glauben und ihre Herrschaft mit Gewalt verteidigen, weil ihnen gute Gründe fehlen. Sicherlich gab es keine Toleranz in der Kirche und auch im Staate nicht, solange eine Kirche mächtiger war als der Staat. Die entscheidende Bewegung, die im

16. Jahrhundert kräftig wurde und im 18. Jahrhundert wenigstens geistig siegte, eben die Toleranzbewegung, knüpfte bezeichnenderweise nicht an eine der vielen milden Vorschriften von Religionsstiftern an, sondern jenseits von allen ererbten Staatseinrichtungen und Religionen an die Natur, wie diese im Lichte der Renaissance den Menschen neu erschien. Man hatte die Natur wieder entdeckt, die so lange Zeit von der christlichen Lehre verbannt worden war. Auf die Natur sollte die äußere Ordnung der menschlichen Gesellschaft aufgebaut werden, auf die Natur auch ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Eine Naturreligion stellte sich die Aufgabe, die Offenbarung und somit die Alleingültigkeit einer bestimmten Religion überflüssig zu machen; alle Religionen hatten den gleichen Anspruch auf Achtung, wenn sie nur die gleiche angeborene Sittlichkeit der Menschennatur verkündeten. Und allen Religionen die gleiche Achtung zu beweisen, also mehr als Duldung, schien die Aufgabe des neuen Staates, dessen Grundlagen ungefähr zu derselben Zeit von dem Naturrechte gelegt wurden.

Der Widerstand der Machthaber und der Kirche gegen solche Forderungen erzeugte einen Kirchenhaß, der dann bei den Männern der französischen Revolution und bei sehr vielen Liberalen des 19. Jahrhunderts zur äußersten Intoleranz gegen jede Kirche führte. Was aber gegenwärtig von historisch geschulten Staatsmännern erstrebt wird, was in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ungefähr Wirklichkeit geworden ist, die gegenseitige Unabhängigkeit von Staat und Kirche, das verlangte schon Locke in seinen Briefen über die Toleranz.

Ich kehre noch einmal zu dem Worte „Toleranz“ zurück. Es ist so recht der hochmütige Ausdruck eines Königs, der sich bereit erklärt, eine bestimmte Religion in seinem Lande zu „dulden“, nachdem ihre Vernichtung ihm nicht gelungen ist. Die Kirche hat den Ausdruck spät oder gar nicht angenommen. Sie ist unduldsam von Hause aus und hat aus der Duldung sogar sprachlich eine Art Ketzerei gemacht; sie erfand nämlich, als ganz Europa Toleranz predigte, den Ausdruck Tolerantismus, um so zunächst eine ihr zu weitgehende Duldsamkeit in der Theologie, sodann die Lehre von der Gleichberechtigung der Religionen im Staate schon durch die Endsilbe -ismus als eine falsche Meinung hinzustellen. Das wußte schon Voltaire. Er schrieb in einem Briefe vom 26. Februar 1768: „Sie schänden die Schonung und die Duldsamkeit durch den Namen Tolerantismus, als ob es eine Ketzerei wäre, als ob man von Arianismus und Jansenismus spräche.“ Auch Beaumarchais *) gebraucht in seinem Bar-

*) Er läßt es den lächerlichen Pedanten Bartholo so anwenden. Die Stelle (in der dritten Szene des ersten Aktes) ist für den Sprachgebrauch der Zeit zu bemerken.

bier von Sevilla das Wort Tolerantismus übermütig im Sinne von Toleranz. Aber an dem Worte Toleranz nahm selbst Voltaire, der beste Prediger der Sache, noch keinen Anstoß; sein Dictionnaire philosophique enthält auch einen (allzu flüchtigen) Artikel „Tolérance", wo das Schlagwort durch „Mitgift (apanage) der Menschheit" erklärt wird. Goethe, der Verkündiger des Geltenlassens, mußte kommen und („Sprüche in Prosa", 575) lehren: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein, sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen."

Duldung der Juden

Das häßliche Wort wäre auch vielleicht längst ungebräuchlich geworden, wie es denn auch wirklich keine Toleranzedikte mehr gibt, wenn nicht, wie meine Leseerfahrung ergibt, die vielen jüdischen Schriftsteller in Deutschland und anderswo so bescheiden gewesen wären, für ihre Glaubens- oder Stammesgenossen nur Toleranz zu fordern.

Die Lage der Juden in den christlichen Staaten des Abendlandes war eben eine ganz andere als die der christlichen Minderheiten, die man Sekten oder Ketzergemeinden nannte. Diese wurden von der herrschenden Kirche oder von der Mehrheit jedesmal grausam ausgerottet, wenn die Übermacht der Mehrheit stark genug war. Das Judentum als Glaube wurde gesetzlich wirklich geduldet, nur die Juden wurden von Zeit zu Zeit ausgepreßt, wie ein Schwamm, der sich vollgesogen hat; das Auspressen besorgten die Fürsten, die es dem Volke überließen, die Juden durch Mord und Totschlag einzuschüchtern. So lebten die Juden, in manchen Ländern bis in die Gegenwart hinein, in ihrem Ghetto zwar gesetzlich anerkannt, aber in ewiger Furcht wie jagdbare Tiere. Die herrschenden Kirchen sahen ihren Vorteil nicht in der Ausrottung der Juden, die Fürsten und Völker sahen einen Vorteil in ihrer Bedrückung. Als nun die Naturreligion die Gleichberechtigung aller positiven Religionen lehrte und die Menschenrechte (eben auch seit Locke), als von Staatsrechtlern, Philosophen und einigen unter ihren fürstlichen Schülern eine allgemeine Toleranz verkündet wurde, da schien es die äußerste Folgerung dieser neuen Weltanschauung, auch den verachteten Juden die Gleichberechtigung im Staate zuzugestehen. Die Protestanten in Deutschland,

Rosine erwähnt gegen ihren Vormund ein Theaterstück; Bartholo gerät sofort in Wut gegen die neuen Dramen und überhaupt gegen das ganze Jahrhundert. „Was hat es Lobenswertes hervorgebracht? Dummheiten aller Art: die Gedankenfreiheit, die Anziehungskraft, die Elektrizität, den Tolerantismus, die Pockenimpfung, die Chinarinde, die Enzyklopädie und die Dramen." Die vergleichende Literaturgeschichte könnte hervorheben, daß dieser gefoppte Arzt der französischen Komödie von den gefoppten Pfaffen der italienischen Komödie herstammt und daß daraus sein Zorn gegen alle diese Neuerungen zu erklären ist.

die Hugenotten in Frankreich, die Presbyterianer in England hatten um ihr Recht gekämpft, todesmutig gekämpft; die Juden nahmen jedes Teilchen ihrer Befreiung als eine Gnade hin, waren also schon froh, wenn sie nur geduldet wurden, toleriert. Es war nicht liebende Duldsamkeit, es war eine widerwillige Folgerichtigkeit, wenn die Prediger der Toleranz den Segen ihrer Lehre auch auf die Juden ausdehnten; Voltaire spricht von ihnen immer mit der äußersten Geringschätzung; aber gerade darum, weil die Befreiung der Juden die schwierigste Probe der Toleranz schien und vielfach unter spöttischem Lachen verlangt wurde, gewann sie im 18. Jahrhundert fast wie ein Paradoxon eine besondere Bedeutung.

Es kam aber noch etwas dazu, um die Judenfrage in den Vordergrund zu stellen. Seit dem Beginn der Renaissance hatte sich der steigende Widerwille gegen die herrschende Kirche in erfundenen Religionsgesprächen Luft zu machen gesucht. Noch war es bei Todesstrafe verboten, vom Christentum abzufallen; schon war es aber möglich, Vertreter verschiedener Religionen geistreich miteinander streiten zu lassen. Vom 13. Jahrhundert an war es beliebt, Christen, Juden und Mohammedaner in Disputationen gegeneinander auszuspielen. Waren solche Religionsgespräche vor dem Bischof und seinen Theologen in Wirklichkeit häufig, so mußte es den Dichtern und Satirikern unbenommen bleiben, solche Gespräche frei zu erfinden. Und der Haß gegen die eigene Kirche sorgte dafür, daß in solchen dramatisch belebten oder auch in der Abstraktion steckengebliebenen Stücken der christliche Glaube schlechter verteidigt wurde als das Judentum und der Islam. Nach der Überzeugung aller dieser Freidenker stand der jüdische und der mohammedanische Glaube der Naturreligion sehr nahe, von der sich das Christentum allzuweit entfernt hatte. Da es nun in den Kulturländern Europas keine Mohammedaner gab, gewann die Lobpreisung des Islam keine lebendige Bedeutung. Juden gab es aber überall und für sie wurde es wichtig, daß christliche Dichter die Gestalt eines edlen, ja die Christen an Edelmut übertreffenden Juden wiederholt darstellten. Man kann sagen: das Naturrecht verachtete die Juden nach wie vor, dehnte dennoch die Toleranzforderung auch auf sie aus; von den Vertretern der Naturreligion waren viele dem Judentum feindlich (das Alte Testament wurde bibelkritisch und sittlich früher, offener und heftiger bekämpft als das Neue Testament), viele aber sahen den jüdischen Monotheismus als die reinste Form der Vernunftreligion an und wurden nicht müde, der Menschheit die Juden als Vorbilder zu empfehlen.

Die unvergleichlich schönste Schöpfung dieser Bewegung, die von der Naturreligion herkam, ist Lessings „Nathan“; Lessing, in seinen polemischen Schriften oft auf den niederen Kampfplatz des Gegners hinunter-

gelockt, reckte sich da zu seiner ganzen Größe auf, auch zu seiner ganzen dichterischen Höhe; Wärme wurde Poesie. Die jüdische Legende, daß Lessing in seinem Nathan den Freund Moses dargestellt habe, ist völlig grundlos. Moses Mendelssohn hat das Verdienst, seine Allerweltsgedanken in eine sehr gute deutsche Form gekleidet zu haben; einen Helden konnte auch Lessing nicht in ihm sehen.

Daß heute in religionslosen Kreisen der alte Judenhaß als Antisemitismus wieder Mode geworden ist, widerspricht nicht der Anschauung von der Toleranz als einer Folge des Indifferentismus. Galten schon die Judenverfolgungen des Mittelalters nicht eigentlich der jüdischen Religion, sondern dem fremden Volke der Juden, so ist der neue Antisemitismus erst recht nicht religiöse Unduldsamkeit, sondern Rassenhaß. Unausbleiblich in einer Zeit, in welcher der Nationalitätsunterschied an Stelle des Glaubensunterschiedes getreten ist. Doch auch die Nationalitätsidee ist ein Rückschritt vom Standpunkte des Naturrechts.

Zehnter Abschnitt

Die Niederlande

Niederlande

Die Niederlande wurden der klassische Boden, auf welchem der Abfall von der Kirche, in deren Namen das Volk auch politisch geknechtet wurde, fast ohne inneren Widerspruch zugleich zum Naturrechte und zu einem heldischen Aufschwunge der Nationalitätsidee sich erhob.

Wenn von niederländischen Freigeistern die Rede ist, denkt man gewöhnlich an das 17. Jahrhundert und an die Zeitgenossen Spinozas; doch lange vorher, bereits im 16., ja im 15. Jahrhundert, bildete sich Holland zu einer Freistatt des Buchdrucks und so mittelbar auch des Geistes aus.

Coornhert

An der Schwelle der neuen Zeit, die für die Niederlande mit ihrem Abfall von Spanien doch eigentlich erst anbrach, steht der prächtige Dirck Volckertsen Coornhert, für den nüchternen Betrachter der Geistesgeschichte ein besserer Freiheitsheld als etwa der General Egmont. Coornhert hat zunächst auf Arminius und die Remonstranten, sodann also auf Spinoza einigen Einfluß ausgeübt. Vorbildlich war er durch die Unabhängigkeit und Tapferkeit, die er gegenüber den weltlichen und kirchlichen Behörden bewies. Um von seinem Leben das nötigste zu sagen: er wurde 1522 zu Amsterdam geboren und starb 1590 zu Gouda; seines Zeichens war er Jurist oder war doch in juristischen Ämtern tätig, in der

Not lebte er wohl auch von der Kupferstecherei oder von der Anfertigung holländischer Übersetzungen lateinischer und italienischer Schriften; auch als Dichter trat er hervor; zumeist aber stellte er seine Feder in den Dienst der Freiheit, gegen die protestantische Orthodoxie, doch besonders gegen die Gewaltmaßregeln der Adeligen seines Landes. Wegen seiner demokratischen Neigungen mußte er einmal landflüchtig werden; doch sein Kampf für die Gewissensfreiheit zog ihm die meisten Verfolgungen zu, Beschimpfungen von allen orthodoxen Kanzeln, Verurteilungen und Konfiskationen. Coornhert hatte unter anderem eine Prüfung des Heidelberger Katechismus von 1563 herausgegeben, in welchem die reformierte Lehre — nicht sehr feindselig gegen die lutherische — dargestellt war. Man weiß, daß der Streit um den Heidelberger Katechismus noch lange nach dem Tode Coornherts und seines Schülers Jakob Arminius nicht aufhörte; in Dordrecht, wo doch 1572 der Grund zum Freistaate der Niederlande gelegt worden war, wurde auf der großen Synode von 1618 der Heidelberger Katechismus für ein symbolisches Buch erklärt und so ein dogmatischer Calvinismus weit über die Niederlande hinaus aufgerichtet, auch für Frankreich, England und einen Teil der Schweiz. Man darf ohne Übertreibung behaupten, daß Coornhert vor dem Siege der rebellischen Niederlande die Grundsätze verfochten habe, die wir gewöhnt sind, erst aus dem fast hundert Jahre jüngeren theologisch-politischen Traktat Spinozas zu lernen oder herauszulesen: Gleichberechtigung aller Religionen und Gewissensfreiheit; mit dem Unterschiede freilich, daß Spinoza bereits ernste Bibelkritik übte, während Coornhert noch ganz bibelgläubig war. Es steht für Coornhert fest, daß die Bibel die Wahrheit enthalte, irgendein allgemeines Christentum, also den wahren Glauben; um so lebhafter verlangt er, daß man sich mit dem Wortlaute der Bibel begnüge und sich um die Irrtümer, Fälschungen und Schwärmereien der von Menschen hinzugefügten Glossen nicht kümmere; der Prediger solle einzig das Bibelwort vorlesen, ohne Zusatz, ohne Veränderung; nur so könne über dem Unwesen der Sekten eine gemeinsame unsichtbare Kirche errichtet werden. Es sei für das Heil der Seele nicht nötig, einer sichtbaren Kirche anzugehören; jede dieser Kirchen halte ihre besondere Form des Abendmahls für die richtige; er habe für seine Person an dem Abendmahl keiner Partei teilgenommen. Man könne auch außerhalb einer Kirche ein guter Christ sein. Für die Schwachen sei es ganz nützlich, sich vor den Wölfen in einem solchen Schafstalle zu vereinigen; wenn nur die Gewissensfreiheit aufrechterhalten bliebe. Coornherts Vorurteilslosigkeit war für seine religiös erregte Zeit erstaunlich; er stand gegenüber Calvin und Luther ganz frei da und übte sogar gegen die

Katholiken Gerechtigkeit. Als diesen 1581 die Religionsfreiheit genommen werden sollte und Coornhert um ein Gutachten zugunsten der römischen Kirche ersucht wurde, sprach er sich zwar sehr hart über die Papisten aus, verlangte aber dennoch auch für sie Gewissensfreiheit und Einhaltung der geschlossenen Verträge. Schon vorher, als einer seiner Bekannten von der römischen Kirche zur reformierten übergetreten war, hatte er die kecke Bemerkung gemacht, die neue Religion des Mannes wäre vielleicht nicht besser als die alte. Kein Wunder, daß ein solcher Eigener just von den Geistlichen der Kirche, der er sich nach wie vor zurechnete, gehaßt und geschmäht wurde, bald als ein gefährlicher Atheist, bald als ein noch gefährlicherer Papist.

Über Coornherts Beteiligung an den politischen Kämpfen seines Vaterlandes sind die Akten noch nicht geschlossen. Bayle nahm an, daß Coornhert die berühmte Bittschrift an Margarete von Parma, womit die Revolution der Niederlande äußerlich begann, angeregt hätte, daß er im gleichen Jahre den Aufruf Wilhelms von Oranien, seines Beschützers, verfaßte, und daß er als Schriftsteller auch an den Friedensunterhandlungen zwischen Spanien und der Republik der Niederlande beteiligt gewesen wäre.

Um so genauer sind wir durch eine Menge seiner beglaubigten kleineren und größeren Schriften unterrichtet über die Stellung, die er gegenüber den Ansprüchen der reformierten Klerisei einnahm. Er war einer der ersten Staatsmänner, die für jeden einzelnen das Recht auf religiöse Freiheit forderten; den Namen eines Libertiners verdiente er als einen Ehrennamen. Er stellte einmal die entscheidende Frage, die sich von selbst beantwortet, wenn sie erst aufgeworfen ist: „Was braucht der eines Bandes, der frei leben kann?" Nichts lag ihm ferner als die Stiftung einer neuen Sekte, was der kleinere Arminius mit starkem Erfolge unternahm; er sah das Heil nur in einer Verminderung der Sekten; es wäre nötiger, die vielzuvielen Kirchen einzureißen, als neue zu bauen.

Arminianer

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß auch Jakob Arminius des Atheismus beschuldigt wurde oder doch die Forderung der Arminianer nach Gewissensfreiheit; einen Dreckwagen nennt der fromme Calvoerius den ganzen Arminianismus. Bemerkenswert ist dabei nur, mit welcher Schlußfolgerung die Gottlosigkeit der Arminianer und Remonstranten konstruiert wird: aus dem Libertinismus (eben der Forderung einer Religionsfreiheit) entstehe der Samaritismus und Babelismus, aus dem Babelismus der Universalismus, aus dem der Indifferentismus, aus dem der Naturalismus, aus dem endlich der Atheismus. Der Wahlspruch der Arminianer sei: Nichts zu wissen ist der sicherste Glaube.

Lipsius Mit äußerster Schärfe hat sich Coornhert gegen einen gelehrten Gegner der Gewissensfreiheit gewandt, gegen den späten Humanisten und in jeder Beziehung unzuverlässigen Vielschreiber Justus Lipsius, Joest Lips (geb. 1547, gest. 1606, in der Konfession mehrfach Überläufer), der vor und nach seinem Übertritte zum Katholizismus eine feile oder doch dienstbare Feder geführt hatte. Mit einer schamlosen Stirne, die man meinetwegen als ein Zeichen von Folgerichtigkeit betrachten mag, hatte Lipsius — als Protestant wie als Katholik — den Grundsatz aufgestellt, der Staat dürfte nur eine einzige Religion dulden, müßte alle anderen Religionen mit Feuer und Schwert austilgen. (Ure, seca.) Das zu einer Zeit, in der Alba Feuer und Schwert gegen die Freiheit der Niederlande wüten ließ. Da wirkt es beinahe lustig, daß dieser Offiziosus der spanischen Herrschaft, der in seinen letzten Schriften bis zum trübsten Aberglauben hinuntersank, von seinen gelehrten Widersachern, die sich eines besseren Latein rühmten, selbst ein Lucianist, ein Epikureer, also ein Atheist gescholten wurde. Ein deutscher Theologe, der von den Lutheranern wiederum als ein Ketzer verfolgte Konrad Schlüsselburg, behauptete, Lipsius hätte in seiner Gegenwart eingestanden: jede Religion und gar keine Religion, das wäre ein und dasselbe. Dieses Wort kann sich allerdings auf die Forderung bezogen haben, im Staate nur ein einziges Bekenntnis zu dulden; man traute aber offenbar dem Überläufer auch religiöse Gleichgültigkeit zu.

Selbstverständlich hat eine solche gelegentliche Atheismus-Schelte in einer Zeit hoher religiöser Erregung sehr wenig zu bedeuten; sie war wie ein Stein, mit welchem man dem literarischen Gegner die Fenster einzuwerfen versuchte; es ist nicht erfreulich, daß diese Schelte gerade im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts immer gemeiner wurde. Wie gegen Lipsius wurde sie auch gegen den viel gründlicheren Philologen Jan Gruter von deutschen Theologen geschleudert, von einem Protestanten und von dem Jesuiten Gretser aus Markdorf. In Wahrheit hatte Gruter (1560 zu Antwerpen geboren, 1627 in Deutschland gestorben) nur an philologischen Fragen wärmeren Anteil bewiesen als an theologischen, und sich gern mit einigen anrüchigen lateinischen Schriftstellern beschäftigt. In Glaubenssachen dachte er als guter Niederländer frei und milde, war aber durchaus nicht geneigt, sein eigenes Bekenntnis leicht zu nehmen; eine Professur in Wittenberg büßte er ein, weil er sich weigerte, das Konkordien-Buch zu unterschreiben: er wüßte nichts von einem solchen Buche; eine sehr ansehnliche Berufung nach Padua schlug er aus, weil er da keine Religionsfreiheit gefunden hätte. Er hieß ein Atheist, weil ihm alle Theologie gleichgültig war.

Zu Unrecht des Atheismus beschuldigt, wahrscheinlich aber dennoch mehr ein Freidenker als ein arminianischer Ketzer, ist uns Konrad Vorstius besonders darum beachtenswert, weil ihm immer wieder der Vorwurf gemacht wurde, er wäre ein Socinianer, also ein Leugner der Gottheit Christi. Vorstius (1569 in Köln geboren, 1622 zu Tönningen in Holstein gestorben) war eigentlich ein Deutscher, wird aber zu den Niederländern gerechnet, weil alle seine Kämpfe ihm von der rechtgläubigen Kirche Hollands aufgezwungen waren. Vorstius war katholisch getauft worden; sein Vater trat bald darauf mit seinen zahlreichen Kindern zur reformierten Kirche über. Der Sohn sollte Kaufmann werden; aus eigener Kraft, durch Hofmeisterei erwarb er aber die Mittel zum Studieren und wurde zu Heidelberg Doktor der Theologie. Nach einer ruhigen Tätigkeit in Westfalen wurde er als Nachfolger des Ketzers Arminius nach Leiden berufen. Wir haben im ersten Bande (S. 646) etwas von der Wanderung der Socinianer nach Holland, in vorigen Abschnitten etwas mehr von den harten Kämpfen des Arminius erfahren. Das Volk und die Regierung waren der Freiheit hold, nicht die Geistlichkeit. Vorstius zögerte lange, nahm aber schließlich an und hatte von da ab keine friedliche Stunde mehr; er hatte ein Buch „über Gott“ herausgegeben und damit keinen Geringeren als den schreiblustigen König Jacob von England zu seinem erbitterten Gegner gemacht. König Jacob soll die Schrift während einer Jagd gelesen haben; schon nach einer Stunde beauftragte der ungeduldige Herr seinen Gesandten im Haag, den Verfasser bei den Staaten zu denunzieren. Auf die erste ausweichende Antwort der Staaten wurde der König noch dringlicher: man solle den elenden Ketzer und Gottesleugner im Falle eines Geständnisses verbrennen, im Falle des Leugnens aus dem Lande jagen. Der König bedrohte die Niederlande, wenn sie nicht nachgeben würden, mit seiner Ungnade, seinem Hasse und seiner Feder; kein Engländer werde die Universität Leiden besuchen dürfen. Die Lage des armen Professors, der während dieser ganzen Zeit (1610 und 1611) vom Amte suspendiert blieb, verschlimmerte sich noch dadurch, daß einige seiner Jünger ein arminianisches Buch herausgaben, das der Verbrennung durch den Henker würdig erkannt wurde. Endlich wurde er auf der argen Synode von Dordrecht in der schimpflichsten Weise abgesetzt: er sei des Namens Professor nicht wert, die Behörde habe alle seine Schriften zu unterdrücken. Umsonst hatte er sich in einem Winkel von Holland versteckt, seit 1612; die orthodoxe Geistlichkeit hetzte gegen ihn, und er soll seines Lebens nicht sicher gewesen sein; nach einem Berichte seines Biographen mußte er sein Versteck häufig wechseln, weil niemand den Verfemten beherbergen wollte, verbrachte

er seine Nächte in Todesangst und hielt an seinem Fenster immer eine Leiter bereit, um rechtzeitig entfliehen zu können.

Vorstius wurde — wie schon erwähnt — häufig ein Socinianer genannt. Das wäre ganz unerheblich, wenn es sich bloß um die Absicht gehandelt hätte, den unbequemen Mann zu beschimpfen; Epikureer, Atheist, Socinianer, das waren so die geläufigsten Schimpfworte der Frommen, in deren Gebrauch sie nach dem Zeitgeschmacke abwechselten; seitdem sind neue Schelten, wie Naturalist, Spinozist, hinzugekommen. Auch das Schimpfwort hat seine Geschichte und hat seine Moden. Aber zwischen Vorstius und dem Socinianismus bestand wirklich mancher geistige und wohl auch persönliche Zusammenhang.

Schon zu 26 Jahren, 15 Jahre vor seiner Übersiedlung nach Leiden, kam er zu Basel in den leisen Verdacht, bei Gelegenheit von Disputationen socinianische Ansichten verteidigt zu haben. Es ist von einer Arbeit die Rede, die er damals schon zu seiner Rechtfertigung begonnen haben soll, aber sie wurde nicht fertig; als er später eine Sammlung solcher Disputationen herausgab, mußte er doch wieder zwei Abhandlungen vorausstellen, durch die er seine Rechtgläubigkeit beweisen wollte. Nachdem König Jacob ihn denunziert hatte, gaben sich die Gomaristen zu einer Untersuchung her, in welcher er wieder ein Socinianer und ein Gottesleugner genannt wurde. Und als das arminianische Buch seiner Anhänger ihn abermals und wider seinen Willen in den Kampf zog, mußte er sogar für seinen Briefwechsel um Entschuldigung bitten: er habe allerdings an einige Socinianer in Polen Episteln gerichtet, doch immer nur in der Absicht, als ein Gottesgelehrter hinter ihre wahren Meinungen zu kommen; in der gleichen Absicht, wie er auch mit Jesuiten verkehre. In Wahrheit aber müssen die polnischen Socinianer selbst ihn für einen Gesinnungsgenossen gehalten haben, weil sie ihn ein- oder zweimal (1600 und 1601) nach Polen berufen wollten. Und Christoph Sandius, der Sohn eines späten Märtyrers des Arianismus, der Verfasser einer literarischen Geschichte der Antitrinitarier, behauptet, Vorstius habe auf seinem Totenbette ein socinianisches Glaubensbekenntnis niedergeschrieben. Wir müssen uns aber hüten, aus solchen Angaben allzu bestimmte Schlüsse zu ziehen auf das Verhältnis des Vorstius zum Christentum und zum Gottglauben; Sandius, der Sohn, bekannte sich zum Arianismus, wollte aber durchaus nicht ein Socinianer heißen; Vorstius selbst beteuerte oft, er wäre kein Unitarier, kein Socinianer. Solange sich die Rechtgläubigen wie die Ketzer in ihren Streitigkeiten auf die Bibel als das unfehlbare Wort Gottes beriefen, solange galt der Kampf nicht eigentlich der Denkfreiheit. Sehr gut hat Pierre Bayle, der kühnste Zweifler der Zeit, die

psychologische Wirkung der Verfolgungen auf Vorstius dargestellt (Art. „Vorstius“, Anm. N.); man glaubt, Bayle über seine eigene Entwicklung sprechen zu hören. Vielleicht sei erst durch Bosheit der Verfolger vollendet worden, was die Neugier und die Neuerungssucht des Vorstius begonnen hätte. „Je veux dire que peut-être il devint bon Socinien, à force de se voir accusé de cette hérésie et mal traité pour ce sujet; et qu'il se serait guéri de ses fantaisies particulières, s'il eût trouvé dans l'église réformée un repos glorieux. Il n'y a rien qui indispose davantage contre l'orthodoxie, que d'en être persécuté.“ Ganz so lachend frei dachte Vorstius sicherlich nicht; immerhin war er irgendwie ein Socinianer und als solcher jeder Geistesbefreiung geneigt.

Merkwürdig ist ein anderer Arminianer, Curcellaeus (1586—1659), aus Genf gebürtig, aber zuletzt in Amsterdam als Korrektor und als Lehrer tätig, weil er — in der Einleitung zu den Schriften des berühmten Arminianers Simon Episcopius*) — gewissermaßen sprachkritisch vorging und verlangte, man sollte sich mit der Bibel begnügen und alle von Menschen erfundenen Worte und Formeln aus der Theologie hinauswerfen. Kein Wunder, daß er dafür von einem eifrigen und gelehrten Manne, dem reformierten Theologen Maresius (des Marets), wieder ein Antitrinitarier, Socinianer, Atheist und Skeptiker gescholten wurde.

Cuper

Regelmäßig wird von den Geschichtsschreibern der Freidenkerei, oft aber mit einem verlegenen Lächeln, auch der Niederländer Franz Cuper angeführt; die Verlegenheit kommt daher, daß Cuper nichts geschrieben hat als ein Buch gegen Spinoza („Arcana Atheismi revelata“ 1676) und daß man diese Widerlegung um ihrer Schwächen willen für eine Verteidigung des Atheismus hat ausgeben wollen. Die feinsten Atheistenriecher, wie Buddeus und Reimann, kommen zu keiner klaren Entscheidung darüber, ob Cuper die Gründe des Spinoza mehr aus Dummheit oder mehr aus Bosheit so wenig erschüttert habe. Franz Cuper (er starb 1695) war der Neffe eines sehr angesehenen Socinianers aus Harlem, dessen Werke er übrigens herausgab, war selbst ein eifriger Socinianer und ließ sich in Amsterdam als Buchhändler nieder. Ich fürchte, sein Werk „Arcana Atheismi“ sei wesentlich ein Buchhändlerunternehmen

*) Dieser Simon Episcopius (geb. 1583, gest. 1643) war neben Uytenbogaert der gelehrteste und unbeugsamste Mann in dem politisch-theologischen Streite zwischen den orthodoxen Gomaristen und den beinahe freidenkerischen Arminianern. Auf der Synode von Dordrecht (1618), wo man ihn und seine Genossen in die Rolle von Angeklagten zwang, widerrechtlich, machte er eine prächtige Figur. Nach dem Tode des Moritz von Oranien hörte die Verfolgung der Arminianer auf, und Episcopius, nach der Heimat zurückgekehrt, konnte sich freudiger regen. Er war nicht unchristlich, wie man meinte, aber ganz unkirchlich. Er lehrte: Christentum ist keine Lehre, sondern Leben; und: „Gottesdienst, der nicht aus freier Seele kommt, ist kein Gottesdienst“.

gewesen, er habe mit einiger Bosheit und sehr viel Dummheit zugleich den Frommen und den Gottlosen gefallen wollen. Er erreichte damit, daß viele Federn gegen ihn in Bewegung gesetzt wurden. Unter seinen Gegnern finden sich so bedeutende Schriftsteller wie Henry More und Christian Thomasius. Gottfried Arnold, der jeden Ketzer entschuldigt, nimmt gar an, daß Cuper nur um seiner Mildigkeit willen in den Verdacht des Atheismus geraten sei. „Weil er Spinosae in vielen Stücken etwas gelinder widersprochen und die sonst gewöhnliche Heftigkeit und Schmähsucht nicht eben dabei gebrauchet, auch wohl einen und anderen Satz stehen lassen und nicht gänzlich verworfen, so hat es ihn in diesen Verdacht gebracht. Dahero man sich über ihn beschweret, er hätte die gewöhnlichen Beweisgründe von Gottes Wesen unkräftig gemachet und hingegen andere schwächere hingesetzet“ (II, S. 588).

Doch nicht nur die Männer, die wir rückblickend auf Spinoza beziehen, kämpfen in den Niederlanden für die Freiheit des Geistes; die Freiheit überhaupt hat dort schon vorher opferbereite Freunde.

van Rijswijck

Einzelne Freidenker oder Ketzer oder doch Eigenbrötler finden sich also in den Niederlanden wie überall vor und nach dem Abfall von Spanien. Die Inquisition sorgte dafür, daß solche Ketzer verbrannt wurden, daß aber auch die Welt durch den Feuertod von ihrem Dasein erfuhr. Da war ein gewisser Hermann van Rijswijck, der bereits im Jahre 1502 im Haag zu lebenslänglichem Kerker verurteilt wurde, weil er (das wird wohl der philosophische Hauptpunkt gewesen sein) mit Averroës die Anfangslosigkeit der Welt behauptete; außer dieser alten aristotelischen Weisheit lehrte van Rijswijck noch viele unchristliche Dinge: es gebe keine Engel und keine Hölle, die Seele sterbe mit dem Körper, Christus sei nicht der Sohn Gottes und auch Moses habe das Gesetz nicht von Gott empfangen. Zehn Jahre später war der berüchtigte Hoogstraten das Haupt des Inquisitionsgerichts; van Rijswijck wurde rückfällig und darum mit seinen Schriften vor Sonnenaufgang zu Asche verbrannt.

Wenn nun die Niederländer stolz darauf sind, daß durch ihren Abfall von der spanischen Herrschaft zwei Menschenalter später der Ketzerverfolgung ein Ende bereitet wurde, so ist das ja nicht unberechtigt, aber ganz so einfach liegt die Sache doch nicht, als ob der Sieg der Reformation sogleich die Duldung nach den vereinigten Provinzen gebracht hätte. Die protestantische Geistlichkeit war, wenn man nur ihre geringere Macht in Betracht zieht, genau ebenso verfolgungssüchtig wie die katholische, und namentlich die zu Synoden vereinigten Vertreter der Kirche wollten keines ihrer Rechte aufgeben. Die Kirche als solche war noch unduldsamer als der einzelne Geistliche. Die Toleranz wurde aber aus

politischen und aus menschlichen Gründen immer wieder gefordert, von einzelnen weitblickenden Fürsten. Was später von Hobbes und noch viel moderner von Spinoza verlangt wurde, die Unterwerfung der Kirche unter den Staat, das war bereits das Programm von Männern wie Oranien und Coornhert; in der Theorie versprach eine solche Staatsomnipotenz freilich keine Denkfreiheit; der Bürger sollte sein Denken gefangen geben, wenn nicht der Geistlichkeit, so doch der Staatsgewalt; aber in der Praxis leitete die Staatsomnipotenz des Hobbes mit Sicherheit zur Denkfreiheit des Spinoza hinüber.

Bestand schon zwischen Hobbes und Spinoza der entscheidende Unterschied in der seelischen Richtung, daß der Engländer zunächst die politische Freiheit im Auge hatte, der Jude von Amsterdam zunächst die Denkfreiheit, so war in den Niederlanden wiederum der Schutz der Toleranz, also der Denkfreiheit, an ganz irdische Interessen geknüpft. Der Bürgermeister Hooft von Amsterdam, der Vater des Dichters, der in Holland der große Heide heißt, wie bei uns Goethe, wäre den unduldsamen Predigern kaum so kräftig entgegengetreten und hätte beim Stadtrate kaum solchen Beifall gefunden, wenn die ketzerischen Sektierer — in Amsterdam die Taufgesinnten oder Mennoniten — nicht so nützliche Handelsleute gewesen wären. Hier in den Niederlanden zeigte sich zuerst, was später namentlich für Preußen wichtig wurde: daß die eigensinnigen und beschränkten Sektierer, die sich der Kirchengewalt nicht unterwerfen wollten, in Handel und Gewerbe die tüchtigsten Menschen waren. Der Bürgermeister Hooft vertrat also eigentlich schon den konfessionslosen Standpunkt, der bald darauf zu der Forderung einer Trennung von Staat und Kirche führte, wenn er etwa den Freigeist Vogelsangh (einen Arbeiter, der in seinem Buche „Das Licht der Wahrheit" die Gottheit Christi und die Bibel anzweifelte) gegen die Prediger verteidigte. In den Freiheitskämpfen hätten Katholiken und Protestanten sich gegen Spanien vereinigt; jetzt habe man die fremden Herren aus dem Lande getrieben, wolle aber die Macht der fremden calvinistischen Geistlichen dulden. In diesem Falle siegten freilich die Prediger; Vogelsangh (1598) wurde aus Amsterdam verbannt und sein Buch verbrannt.

Hooft

Ein anderer Freigeist aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts war der Seemann le Canu, ein Lehrer der hohen Fahrt (geb. 1563, gest. um 1630), der sich rühmen durfte, seine Schüler wären die ersten Verfertiger von Seekarten und die ersten Ostindienfahrer gewesen. Es ist die Zeit, da England die Seeherrschaft noch nicht an sich gerissen hatte. Robbert Robberts le Canu wurde von den Taufgesinnten zu den ihrigen gezählt, wurde aber (1591) mit ihrem Kirchenbanne belegt, weil er Taufe und

le Canu

Abendmahl verspottete und den wahren Gottesdienst nur darin erblicken wollte, daß man ein ehrbares Leben führte und Witwen und Waisen Gutes täte. Von da an richtete le Canu seine derben Satiren gegen die Zänkereien aller Sekten ohne Unterschied; politisch hielt er es wie alle Freidenker jener Tage mit Oldenbarneveldt und den Arminianern, aber in der „Katzenmusik", die etwa 1608 herauskam, verschonte er keine der Parteien: die Lutheraner verwies er da in ein Altmännerhaus, die Reformierten in ein Pesthaus, die Mennoniten in ein allgemeines Krankenhaus; beachtenswert ist für jene Tage, daß er sich über das einseitige Schimpfen auf die Päpstlichen lustig machte; es gäbe noch andere Antichristen, die uns an ihre Träume binden wollten. Le Canu war, mit einem Worte, ein Feind alles theologischen Gewäsches; in einem Büchlein von 1614 deutet er an, er habe sein letztes Wort noch gar nicht gesagt; eine etwas spätere Äußerung klingt geradezu gotteslästerlich: nicht Eva, nicht die Schlange habe die Sünde in die Welt gebracht, sondern Gott selbst. Zu den Gesinnungsgenossen le Canus gehören der Kapitän und Dichter Meerman (der 1612 bei dem Versuche einer nordwestlichen Durchfahrt verschollen ist) und der Rektor Telle, der das Buch des Servet „de Trinitatis erroribus" zu übersetzen wagte; die Übersetzung wurde erst 1620 gedruckt, kurz nach dem Tode Telles.

Coster

Noch ein Freigeist aus jenen Tagen war der Arzt und Dichter Samuel Coster, der wie hundert Jahre später Voltaire die Geistlichkeit auf den Pranger der Schaubühne schleppte. Was sie bei Nacht träumen, das wagen sie bei Tage dem Volke weiszumachen. „Wer sind eigentlich diese Rädelsführer? Von der Straße aufgelesene Menschen, die irgend jemand aus besonderem Wohlwollen in die Schule geschickt hat; kaum haben sie diese verlassen, so maßen sie sich jede Autorität an und glauben, von der Kanzel herunter mit unverständlichen Worten den großen Haufen lenken zu dürfen." Coster lebte von 1579 bis nach 1660.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurden die niederländischen Freidenker nicht mehr nach Socinus genannt, sondern modern nach dem „Fürsten aller Atheisten", nach Spinoza. So erging es dem reformierten Prediger Friedrich von Leenhof, der zu Zwolle ein Kirchenamt innehatte, um seiner Schriften willen jahrelang verdächtigt, zu einem Widerrufe gedrängt und endlich abgesetzt wurde. Trinius führt nicht weniger als 16 Bücher oder Buchstellen an, die gegen Leenhof binnen 20 Jahren veröffentlicht wurden; eine Säule der Rechtgläubigkeit, Gottlieb Friedrich Jenichen, gab 1706 zu Leipzig eine Abhandlung darüber heraus: „Historia Spinozismi Leenhofiani". Leenhof hatte die Frommen schon 1682 durch eine Biblische Theologie geärgert; der Sturm brach los, als er 1703 eine

Leenhof

wirklich naturalistische Sittenlehre in der Landessprache herausgab: „De Hemel op Aarden"; die deutsche Ausgabe (1706) ist betitelt: „Der Himmel auf Erden oder eine kurze und klare Beschreibung der wahren und beständigen Freude, sowohl nach der Vernunft als der Heiligen Schrift für allerlei Leute in allerlei Vorfällen." Leenhof war keine Märtyrernatur; er schrieb zwar einige Büchlein der Verteidigung gegen die Nebel von Mißverstand und Vorurteil, unterwarf sich aber dann wieder, wenigstens in einigen Stücken, dem Kirchenrate von Zwolle. Sein Atheismus oder Spinozismus wurde in folgenden Behauptungen gefunden, die ich nach Trinius wiedergebe, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß Leenhof doch zu den Deisten zu rechnen wäre, weil er Gott überall als die unbekannte erste Ursache anerkennt. Er lehrt also: 1. Es sei in allen weltlichen Dingen ein ewiger und unveränderlicher Zusammenhang der Ursachen, welchen alle, die glückselig sein wollten, mit freudigem und gelassenem Gemüte erkennen müßten. 2. Was also in der Welt geschehe, das geschehe aus bestimmten Gesetzen und hange von den zweiten Ursachen ab. 3. Die Heilige Schrift habe sich bei den Ausdrücken, die sie von Gott als einem Könige, Gesetzgeber, Herrn und Richter gebrauche, nach dem Begriffe des gemeinen Mannes gerichtet, dürfe also nicht buchstäblich verstanden werden. 4. Die Heilige Schrift wolle nicht als eine göttliche Richtschnur mit blindem Gehorsam angenommen werden, sondern sei bloß eine Wegweiserin, die durch sittliche Beweggründe zu Glückseligkeit, Zufriedenheit und Gemütsruhe anleite. 5. Da alle Verrichtungen und Wirkungen kraft einer ewigen Ordnung der Natur aus ihren nächsten Ursachen entstehen, so müsse ein jeder, der glücklich sein wolle, in allem seinem Tun ruhig und freudig sein, weil alle Beängstigung und Bekümmernis nichts anderes sei als ein Murren wider die ewige Ordnung der Natur. Die Abhängigkeit dieser Lehren von Spinoza ist offenbar, besonders in der freudigen Unterwerfung unter die unzerbrechliche Kette der Kausalität; aber die philosophische Erkenntniskritik fehlt ebenso wie die rücksichtslose Bibelkritik. Ein Spinozist war Leenhof (1647 bis 1712) ebenso wenig wie der arme kleine Hattem (1641 bis 1706), der überhaupt kein Denker war, am wenigsten frei. Beide wurden eigentlich nur verfolgt, weil sie ehrliche Christen waren.

Deurhof

Ein wunderlicher Spinozist mag Wilhelm Deurhof gewesen sein (geb. um 1650, gest. 1717), der zu Amsterdam als ein Privatmann lebte und allerlei metaphysische Grillen in die Religion hineintrug. Die Wohlfeilheit der Atheismus-Schelte, die inzwischen zur Spinozismus-Schelte geworden war, tritt in diesem Falle besonders grotesk oder eigentlich lustig zutage. Deurhof beschuldigte die Reformierten nicht ungeschickt

eines verkappten Spinozismus, weil sie das Dogma von einer unbedingten Notwendigkeit aufstellten (Calvins Prädestinationslehre war grauenhaft, Spinozas Unterwerfung unter die Kausalität war heiter; auf diesen Unterschied kam es aber den Streitenden nicht an); die Reformierten mochten wohl fühlen, daß Deurhof eigentlich den Spinozismus durch den Calvinismus stützen wollte, und warfen ihm mit einigem Rechte vor, daß seine Vorstellung von den Menschenseelen als bloßen modis und auch die von Gott nach Spinozismus rieche. Deurhof hatte sich bereits 1695 vor dem Kirchenrate von Amsterdam zu verantworten, gab aber noch 1715 eine Sammlung seiner verstiegenen Ketzereien heraus. Er scheint nur in den Niederlanden widerlegt und gelesen worden zu sein. Ein Anhänger und Verteidiger erstand ihm noch 1742 in Johann van der Velde, der eine große Gesamtausgabe der Schriften Deurhofs unternahm; aber bald nach dem Erscheinen des ersten Bandes wurde der weitere Druck vom Kirchenrate bei hoher Strafe untersagt. Wegen der Gotteslästerlichkeit vieler Lehrsätze.

de Versé

Ein toller Kauz muß Noel Aubert de Versé (1643—1714) gewesen sein, überdies ein ausgemachter Schurke, wenn man dem Klatsche der Frommen glauben dürfte. Ich gebe nur Notizen nach Trinius. Er wurde in Frankreich geboren und starb zu Paris, lebte aber als freier Schriftsteller seit 1681 in Amsterdam. In der katholischen Religion erzogen, wurde er in seinem 26. Jahre ein Reformierter, dann wieder katholisch; er war Doktor der Medizin geworden, versah aber später mehr als einmal ein geistliches Amt. Er soll seines ruchlosen Lebens wegen abgesetzt worden sein; man sagte ihm nach, er hätte seine Frau zu Tode gequält, hätte mit seiner Schwester Blutschande getrieben, in der Kirche selbst Unzucht verübt und ein sodomitisches Leben geführt und gelehrt. In einem Buche „Tombeau du Socinianisme" leugnete er die Dreieinigkeit, erklärte jeden Trinitarier für verdammt und forderte die reformierten Geistlichen Frankreichs übermütig heraus, den Artikel von der Dreieinigkeit zu beweisen; diese rächten sich durch eine Anklageschrift, in welcher de Versé als Verfasser anstößiger Schriften denunziert wurde; er hätte in ihnen die Inspiration der Bibel bestritten, die Ewigkeit der Materie behauptet und das einstige Ende aller Religionen verkündet. Für atheistisch gilt sein Buch „L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on refute les fondements de son athéisme" (1684). Ein aufklärerischer Draufgänger ist de Versé in dem Buche „Traité de la liberté de conscience", das 1687, also kurz vor Lockes erstem Brief über die Duldung, unter dem Namen Leon de la Guidonnière erschien. Die christlichen Mysterien werden verworfen, für das Volk wird völlig freie Religionsübung

verlangt, auch wenn es heidnisch oder türkisch sein wolle; alle Geistlichen, die sich nicht zum Indifferentismus bekennen, sollen fortgejagt werden.

Der Inhalt der freidenkerischen Bücher und die Verfolgung, der sie und ihre Verfasser ausgesetzt waren, lassen deutlich erkennen, daß auch in den Niederlanden der Sieg im Unabhängigkeitskampfe die Macht der Geistlichkeit nicht einfach gebrochen hatte. Doch früher als in England, Frankreich und Deutschland war da und dort, bald in der einen Stadt, bald in der anderen, den Gelehrten und den Buchdruckern einige Freiheit gewährt worden. Die politischen Führer hatten nicht umsonst aus dem Machiavelli und anderen Italienern ihre Staatsweisheit geschöpft. Der Eiferer Voetius klassifiziert die Gegner der Kirche als Machiavellisten, Epikureer, Lucianisten, Pelagianer, Socinianer, Naturalisten und Atheisten; auch der gelehrte Lipsius versichert, daß er viele gekannt habe, die öffentlich das Dasein Gottes leugneten. Wirklich wurden im ersten Viertel des 17. Jahrhunderts einige Niederländer wegen Gotteslästerung oder Gottesleugnung mit Verbannung oder Gefängnis bestraft. Das Strafmaß ist bemerkenswert: weder der Feuertod noch eine mildere Hinrichtung wurde ausgesprochen. Man darf wohl allgemein sagen: der Skeptizismus der politischen Führer (auch Oldenbarneveldts) verhinderte die Verhängung der Todesstrafe für den Atheismus; die geringere Gefahr trug zur Verbreitung des Atheismus und des Skeptizismus bei.

Ich folgte in diesem Abschnitt oft und werde bei einigen Mitteilungen über die Freigeister aus der Gruppe der Collegianten öfter folgen dem Buche von Meinsma „Spinoza und sein Kreis“; das Buch dringt kaum irgendwo in die Philosophie Spinozas ein, und die deutsche Ausgabe wird überdies durch eine ebenso geistreiche wie eitle Einleitung von Konstantin Brunner verschoben; aber es hat mit unübertrefflichem Sammelfleiß beigebracht und vermehrt, was sich irgend aus gedruckten und ungedruckten Quellen herbeischaffen ließ. Eine gute Schrift über das Ganze der Entwicklung und das Eigene von Spinozas Philosophie gibt es bis heute weder in Deutschland noch anderswo.

Socinianer

Mir scheint der wichtigste Umstand unter denen, die die Niederlande zur ersten Heimat und zum Verlegerlande der abendländischen Aufklärung machten, der zu sein, daß die Gegner der Dreieinigkeitslehre, die in ganz Europa umhergehetzten Socinianer, in den Niederlanden eine Zuflucht gefunden hatten. Auch hier ging es nicht ohne Kämpfe ab; als zwei polnische Socinianer nach Leiden flüchteten, mußten die Generalstaaten sie wieder vertreiben (1598) und den Befehl geben, ihre Schriften zu verbrennen; der Befehl wurde aber nicht sorgfältig ausgeführt, die Schriften wurden später herausgegeben. Noch während des Dreißigjährigen Kriegs

hatten die Socinianer ihre Konventikel in Amsterdam; auch als zur Zeit des Westfälischen Friedens ein Verbot dieser Zusammenkünfte durchgesetzt wurde, war damit die Ketzerei nicht unterdrückt; noch 1653 erfahren die Staaten, daß die Ausbreitung der Sekte zunimmt, und bedrohen die Anhänger dieser Irrlehre mit Landesverweisung, im Rückfalle mit richterlichen Strafen. Die Möglichkeit eines Wiederholungsfalles scheint zu beweisen, daß die Verbannung nicht mit Strenge durchgeführt wurde. Allen Druckern und Buchhändlern wurde bei harter Buße verboten, socinianische Schriften in welcher Sprache immer zu drucken oder zu verbreiten.

Descartes

Durch diese Ketzerei war bei den holländischen Gelehrten das Denken vorbereitet auf die philosophischen Ketzereien eines Descartes, der selbst lange in den Niederlanden lebte und so auch persönlich für die Ausbreitung seiner Lehre sorgen konnte. Wir mögen heute mit einiger Ungerechtigkeit die Feigheit des Descartes beklagen, die ihn immer wieder veranlaßte, seine Rechtgläubigkeit zu versichern, die ihn nach den Erfahrungen Galileis nötigte, sein Werk über Astronomie zu verbrennen; der orthodoxe Prediger Voetius hatte dennoch eine gute Spürnase, da er hinter der Philosophie des Descartes nicht nur Skeptizismus, sondern auch Atheismus witterte. Die verfemten Kartesianer gebrauchten philosophische Schlagworte, die niederländischen Sekten theologische; aber beide Gruppen waren eines Sinnes in der Abkehr von der Geistestyrannei, die während des ganzen Mittelalters die Kirche und ihr Aristoteles ausgeübt hatten. Bei den schulgelehrten Kartesianern war man sich über die Bedeutung des Gegensatzes klarer und hatte sich vielfach schon innerlich von der Kirche losgesagt; bei den Ketzern, besonders bei den Arminianern, deren Abkömmlinge Collegianten hießen und sich mit den Socinianern gut vereinigen konnten, war die Bewegung zuerst rein theologisch und vermischte sich später gar mit politischen Elementen; aber die geistigen Führer auch der theologischen und der politischen Neuerer wurden bald Anhänger der jüngsten Philosophie; es ist zu beachten, daß die Arminianer lange vor dem Auftreten Descartes' in Holland niedergeworfen wurden, ihr politischer Hauptmann Oldenbarneveldt hingerichtet wurde, daß aber später ungefähr zu gleicher Zeit der Kartesianismus an den Universitäten durchdrang und der Arminianismus in der reformierten Kirche; es ist ferner zu beachten, daß die aus Holland vertriebenen Arminianer besonders in England aufgenommen wurden; die geographische Verbreitung der Aufklärung hing oft mit solchen geschichtlichen Zufälligkeiten zusammen.

Taufgesinnte

Zu den Zufälligkeiten der Geistesgeschichte gehört es auch, daß die kirchenfeindlichen Ketzer, die nichts wissen wollten von einer Kindertaufe, die darum von ihren Verfolgern in bösester Absicht oder irrtümlich „Wieder-

täufer“ (während sie selbst die erste Taufe, die der Kinder, für wertlos hielten) genannt wurden, sich selbst aber gern „Taufgesinnte“ nannten, daß diese Ketzer in Holland sich ausbreiten durften, beinahe zu einer Macht. In Deutschland und in der Schweiz, wo sie zur Zeit des Bauernkriegs aus reinster Hingabe an die Heilige Schrift aufgekommen waren, wurden sie mitsamt allen anderen Idealen der radikalen Bauernbewegung niedergetreten. Die grotesk-schauerliche Geschichte der Münsterischen (Jan von Leiden) und deren Ausgang ist bekannt. Vom Rhein her kam die Lehre durch Menno Simons (geb. nach 1492, gest. 1559) in die Niederlande. Er war nicht groß, nicht fest, kein Eigener und hat dennoch der Gruppe dieser merkwürdigen frommen Nationalisten erst eigentlich einen Eigennamen gegeben: sie nannten sich nach ihm „Mennisten“ oder „Mennoniten“. Es ist nicht meine Sache, alte Beziehungen dieser Gemeinde zu den Waldensern, den Hussiten, dann zu Castellio und Erasmus aufzudecken; nur scheint das Wesentliche darin zu bestehen, daß sie von der Taufe kein Wunder erwarteten, daß sie deshalb erst die Erwachsenen mit den Lehren Christi bekannt machen wollten — ganz abgesehen von allerhand abergläubischem Brimborium, von dem sie nicht lassen wollten. Alle Reformatoren bekämpften die Taufgesinnten bis aufs Blut; sie ahnten in ihnen die kirchlichen und politischen Empörer.

In den beiden letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts kam die weit zerstreute Gemeinde der niederländischen Taufgesinnten (Doopsgezinden), einerlei, ob sie die „Groben“ oder die „Feinen“ hießen, in den Ruf, mit den unchristlichen Socinianern in vielen Punkten übereinzustimmen. Hundert Jahre nach Erscheinen des Hauptwerkes von Menno konnte ein rechtgläubiger Theologe schreiben: ein Wiedertäufer sei ein ungelehrter Socinianer, ein Socinianer ein gelehrter Wiedertäufer. Dazu kommt, daß wiederum die Grenze zwischen Wiedertäufern und Remonstranten nur schwer zu ziehen war; beide Gruppen waren christlich oder hielten sich dafür, waren aber wenig dogmatisch und ganz unkirchlich. Und gerade weil die Wiedertäufer unter dem Einflusse ungeschulter einfacher Menschen standen — wie einst zum Entsetzen Luthers die evangelischen deutschen Bauern —, darum konnten auch leicht pietistische oder ähnliche Sehnsüchte um sich greifen. Als nach der Synode von Dordrecht die an sich schon freisinnigen remonstrantischen Geistlichen vertrieben wurden, benutzten einige verwegene Gemeinden die Gelegenheit, um ganz ohne Pfarrer auszukommen und ihre Erbauung ohne jede Kirchenzugehörigkeit zu pflegen; das waren die Collegianten, zuerst in Rynsburg, bei denen Spinoza noch 1660 eine Zuflucht fand. Er mag über ihren Bibelglauben gelächelt haben, aber er war einig mit ihnen in der

Gegnerschaft gegen alle Bekenntnisse und in der Forderung gegenseitiger Duldung.

Collegianten

Daß die Collegianten, deren Name besonders durch Spinozas persönliche Verbindung mit ihnen bekannt geworden ist, mit dem Socinianismus zusammenhängen, scheint deutlich aus einer unbefangenen Stelle (2. Buch, 17, 13, 5), in Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie" hervorzugehen, wo der prächtige Verfasser die verschiedenen Namen der Arianer oder Socinianer anführt; auf ihre Leugnung der Trinität beziehen sich Bezeichnungen wie Unitarier oder Monarchianer; ganz nebenher ist dann von den Collegianten die Rede, von denen nach Arnolds Meinung dasselbe gilt wie von allen Gesinnungsgenossen der alten Arianer: daß sie je nach Zahl und Macht der Anhänger bald gar nicht als Christen anerkannt, bald als eine zu duldende Sekte betrachtet wurden.

Gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges hatte die Zahl der Collegianten in Amsterdam wieder so zugenommen, daß die reformierte Kirche, also seit 1619 die Staatskirche der Niederlande, sich mit ihnen auseinandersetzen zu müssen vermeinte. Der Verlauf der Streitigkeiten, die eigentlich heute noch immer nicht ganz aufgehört haben, war immer gleich oder doch ähnlich: die kirchliche Obrigkeit denunzierte, die Staatsbehörde erließ strenge Verbote, aber die bürgerlichen Oberhäupter der Städte machten es den Ketzern möglich, den Geistlichen und den Generalstaaten zum Trotz immer wieder zusammenzukommen, wenigstens in Privathäusern. So stand es um die Collegianten, als der junge Spinoza den geselligen Verkehr mit einigen ihrer freiesten Führer suchte, von seiner Synagoge in Bann getan, von der offiziellen christlichen Kirche durchaus nicht angezogen; der 28jährige Spinoza dieser Zeit war natürlich noch nicht der reife Denker der Ethik, noch nicht einmal der Religionskritiker des Traktats; wahrscheinlich noch ganz von Descartes abhängig; und was ihn für seine neuen Freunde so wertvoll machte, das wird außer seiner genauen Kenntnis der hebräischen Bibel eben die neue Philosophie gewesen sein; doch werden an ihm, wie an der Unterhaltung des jungen Goethe, die trefflichen Vergleiche und Bilder gerühmt.

Gerade der emsigen Durchforschung, die um Spinozas willen vorgenommen worden ist, haben wir die Gewißheit darüber zu verdanken, daß nicht alle Collegianten nur religiös abgestimmt waren. Da gab es den Krämer Jarig Jelles,*) da gab es den Buchbinder und Buchhändler Jan Rieuwertß, der alle Kämpfer gegen die Orthodoxie bald um sich ver-

*) Jarig Jelles war ein ziemlich freidenkerischer Schwärmer, der sich schon nach Descartes, aber noch nicht nach Spinoza zu nennen wagte. Erst nach seinem Tode kam sein vosirchtiges Glaubensbekenntnis (1684) heraus. Nach der Meinung Freudenthals

einigte, ihr Verleger wurde, aber auch für den geselligen Verkehr dieser an Stand und Bildung ungleichen Menschen einen Mittelpunkt schuf in seinem Buchladen, der einmal die Schule der Spötter genannt wurde. Man muß sich den Ton in diesem Kreise — eben wegen des verschiedenen Bildungsgrades und weil Milderung durch vornehme Herren oder ehrgeizige Damen fehlte — noch viel ungebundener, ja roher vorstellen, als etwa zur Zeit von Swift in den Londoner Kaffeehäusern oder wieder ein halbes Jahrhundert später in den Pariser Salons. Was von Spionen über das Treiben in den eigentlichen Versammlungen und über die Unterhaltungen im Buchladen berichtet wurde, das klang gewöhnlich so gemäßigt, daß die Behörde gar nicht einzuschreiten brauchte; einzelne Fetzen aus Vorträgen und Gesprächen und gleichzeitig verfaßte Gedichte im groben Volkston lassen aber erkennen, daß man vor Blasphemien ebensowenig zurückschreckte wie vor Verhöhnungen jeder einzelnen Sekte. Wir besitzen leider nicht einen einzigen glaubhaften Bericht über die mündlichen Unterhaltungen Spinozas aus dieser Zeit; man braucht kein Schnitzelsammler zu sein, um das zu bedauern.

van den Enden

In dieser gemischten Gesellschaft der Collegianten, die in einer nicht ganz lauteren, aber dennoch wichtigen Quelle Mennisten genannt werden, lernte Spinoza eines Tages (wohl Anfang 1656) den „Atheisten" van den Enden kennen, der unter den niederländischen Freigeistern auch dann genannt werden müßte, wenn Spinoza von ihm nicht sein Latein gelernt, wenn Spinoza sich nicht — nach der Überlieferung — in sein Töchterchen Clara Maria verliebt hätte. Der lateinische Stil Spinozas war nicht so klassisch und konnte nicht so klassisch sein, wie die Humanisten schrieben und wie heute noch die Schulmeister es haben möchten; welchen Einfluß der Unglaube seines Lehrers auf Spinoza geübt hat, wissen wir nicht, aber in der Ablehnung jeder positiven Religion und in der Neigung zu dem, was später Pantheismus genannt wurde, waren sie einig nach dem Urteile ihrer Zeit- und Gesinnungsgenossen.

Franciscus Affinius van den Enden (etwa 1600—1674), aus Antwerpen, katholisch, einige Zeit Mitglied des Jesuitenordens, hatte zeit seines Lebens Mühe genug, sich mit Frau und vielen Kindern durchzuschlagen. Er scheint um 1648 politische Broschüren geschrieben und so nah oder fern an den Verhandlungen an einem Frieden mit Spanien

hat nicht L. Meyer, sondern Jelles das Vorwort zu den nachgelassenen Schriften Spinozas geschrieben, wo so unehrlich die Vereinbarkeit von „Ethik" und Christentum behauptet wird. — Rieuwertsz war von ganz anderem Schlage; wesentlich älter als Spinoza, dennoch ein tapferer Draufgänger, wurde er der Verleger, Ratgeber und Beschützer des ganzen kleinen freien Kreises.

teilgenommen zu haben; bald darauf gründete er eine Buchhandlung und, als dieser Versuch fehlgeschlagen war, seine Lateinschule, an der seine Tochter Clara Maria wahrscheinlich nur seine Gehilfin war. Gewiß ist, daß van den Enden den Ruf besaß und sich wohl auch dessen rühmte, sich von allen Glaubensmärchen befreit zu haben; vielleicht hieß er aber ein Atheist, mit welcher Bezeichnung als mit einem Schimpfworte die Kirche ja immer sehr freigebig war, nur darum, weil er ein Anhänger der neuen Erfahrungsphilosophie war (Bacon, Descartes, Hobbes), weil er im Gespräche, wie es schon Mode zu werden anfing, über die Religion spottete, oder gar nur, weil er vernünftig genug war, die geschlechtlich sehr freien Lustspiele des Terentius zur Übung im Latein von seinen Schülern aufführen zu lassen. (J. Freudenthal, ein Biograph Spinozas, meint, der Kirchenrat habe ihm das „mit Recht“ verargt.) Einer seiner Schüler berichtet fünfzig Jahre später einige Züge, die den niederländischen Schulhalter allerdings so frei darstellen, wie etwa die Enzyklopädisten waren, wenn sie sich ohne Angeber untereinander wußten; er sei mit seinen gottesleugnerischen Gedanken sehr freigebig gewesen, habe sie reif oder unreif durcheinander feilgeboten, habe eine Frau, die den einzigen Sohn verlor, mit materialistischen Grundsätzen trösten wollen, habe den Märtyrer Vanini um seiner Standhaftigkeit willen gerühmt. Wahrscheinlich geschah es im Umgange mit van den Enden, vielleicht nur aus einer gewissen Lateinsucht, daß Spinozas Vorname durch Lehnübersetzung aus Baruch in Benedictus umgewandelt wurde. Viel wichtiger ist es für unsere Kenntnis der Beziehungen zwischen Spinoza und van den Enden, daß ein gewisser van Rixtel, ein früh dichtender Zögling der Lateinschule, Gedichte an van den Enden gerichtet hat, in denen dieser Freigeist geradezu als ein Pantheist gefeiert wird. Einmal heißt es (ich führe die Verse an nach der deutschen Übersetzung des Buches von Meinsma): „Wem so — durch pessimistische Weltbetrachtung — die ganze Welt erscheint im hellen Licht, sucht Gott im All allein, sonst findet er ihn nicht“; ein andermal: „Das Wesen Gottes, das sich selbst im All beschließt, versteht dein hoher Geist und lehrt uns zu durchdringen.“ Es darf nicht außer acht gelassen werden, daß beide Gedichte schon 1669 erschienen waren, also noch vor Herausgabe des theologisch-politischen Traktats; das erste stammt gar schon aus dem Jahre 1666. Dennoch scheint mir die sich aufdrängende Frage, ob der Lateinlehrer den Schüler oder ob der Schüler den Lehrer in diesem Punkte unterrichtet habe, nicht ganz so wichtig, wie man zuerst glauben könnte; das Einzigartige in Spinozas Lebenswerk ist seine Persönlichkeit, nicht einer der Sätze seines Systems, nicht einmal das später so landläufige Schlagwort Pantheismus.

Der Ausgang van den Endens war traurig oder tragisch genug; er wurde in Frankreich hingerichtet zur Strafe für eine politische Verschwörung, an der er sich aus Ehrgeiz, aus niederländischem Patriotismus oder aus später Abenteuerlust beteiligt hatte. Nach Frankreich gekommen war er 1671, weil er sich in Amsterdam nicht länger hatte halten können; er eröffnete in Paris wieder eine Schule und soll von Ludwig XIV. zu einem seiner Leibärzte ernannt worden sein. Wie dem auch sei, einige französische Edelleute planten das verwegene Unternehmen, den König gefangen zu nehmen, den Dauphin zu entführen und eine Hafenstadt am Kanal den Holländern in die Hände zu spielen, die wichtige Stadt Quilleboeuf an der Mündung der Seine. Der Plan, zu dessen Mitwissern van den Enden gehörte, wurde verraten, alle Verschworenen büßten auf dem Schafott. Das geschah 1674, drei Jahre vor dem Tode Spinozas.

In den Jahren, die Spinoza noch unberühmt mit solchen radikalen Collegianten verbrachte, war Amsterdam mehr und mehr die Buchzentrale der Schriftsteller geworden, die später in England Freethinkers, in Frankreich esprits forts, in Holland Nieuwlichters hießen, die in Deutschland noch nicht zu finden waren oder doch noch keinen gemeinsamen Namen hatten. Die Bücher gaben, wenn eine Verfolgung zu befürchten stand, weder den Namen von Verfasser und Verleger an, noch den Druckort; anstatt „Amsterdam" hieß es gewöhnlich: Cosmopolis oder Eleutheropolis oder Alethopolis oder Irenopolis oder einfach London, Hamburg (so mit falschem Verlegernamen auf dem Titelblatte von Spinozas Traktat).

Quäker

Zu den separatistischen Sekten, die in den Niederlanden geduldet wurden und deren oft innige Frömmigkeit vieler heimlicher Freigeisterei zum Schilde dienen mußte, gesellte sich noch vor 1660 auch die der Quäker; vielleicht hatte ihr Begründer George Fox, in England zur Zeit von Cromwell und besonders während der Restauration grausam verfolgt, persönlich in Holland und später in Deutschland Anhänger geworben. Taufgesinnte, Collegianten und Quäker waren einig in der Verwerfung der offiziellen Kirchen und ließen darum der Glaubensfreiheit, wie wir besonders bei Dippel sehen werden, einen weiten Spielraum; auch in Deutschland war seltsamerweise der Pietismus, dem Quäkertum nahe verwandt, eine Vorfrucht des antichristlichen Rationalismus. Schriften, die 1660 in Amsterdam erschienen und gegen das allgemeine Verbot socinianischen Inhalts waren, rührten von eingewanderten Deutschen her. Die Behörde war machtlos oder stellte sich so.

Wie international diese antikirchliche Bewegung in den Niederlanden war, beweist ein Italiener, der freilich mindestens ein Scharlatan war,

vielleicht halb Narr, halb Schwindler, der aber doch wie die Pietisten mit dem Grundsatz „ein Hirt und eine Herde“ den Unterschied der Konfessionen bekämpfte; es war der Mailänder Borri (1627—1695), der auch als Alchemist in Italien, in Straßburg, in Amsterdam, in Hamburg und in Skandinavien die Menschen ausbeutete, nebenbei die Gottheit der Jungfrau Maria verkündete und schließlich von Österreich an den Papst ausgeliefert wurde und als Gefangener auf der Engelsburg starb.

Pieter Balling

Zu dem engeren Freundeskreise Spinozas gehörte Pieter Balling, der 1662 das freireligiöse Buch „Das Licht auf dem Leuchter“ anonym herausgab. Er geht von der Unmöglichkeit aus, die Geheimnisse des Glaubens durch menschliche Sprache auszudrücken; Worte verändern unaufhörlich ihre Bedeutung und werden auch sonst von verschiedenen Menschen verschieden verstanden; in dieser Not halten sich viele Leute an die studierten Prediger. Aber das innere Licht, das in jedem Menschen leuchtet, ist das Licht der Wahrheit, und dieses innere Licht ist — wie bei Dippel kühn der Übergang vom Pietismus zur Vernunftreligion so vollzogen wird — die Vernunft, mag man es Geist, Wort, Christus oder anders nennen. Wer einmal ein Mann am Geiste geworden ist, der verliert allen Geschmack an Puppenspielzeug und Kindereien, woran heutzutage noch fast jeder sein Gefallen hat, von der Wiege bis zum Grabe. Balling hat bald darauf das erste Buch Spinozas ins Holländische übersetzt.

So standen die Dinge, daß einem der Taufgesinnten der Vorwurf gemacht werden konnte, viele Mitglieder der Gemeinde wären Freigeister oder Naturalisten geworden und trieben mit jeder Religion ihren Spott, selbst mit der Heiligen Schrift und dem Heiligen Geiste; „zuerst zweifeln sie scherzweise, ob dieser existiere, und später kommen sie ernsthaft dazu, zu leugnen, daß Gott existiere, oder doch wenigstens, daß er sich um irdische Dinge kümmere.“

Es war in diesen Tagen, daß zu Amsterdam die allgemein bekannte Inschrift eines Schildes die blasphemische Keckheit wagte: „Daß Gott Gott ist glaube ich nicht unwirklich ist Gott.“ Setzt man das fehlende Komma hinter „ich“, so hat man Worte aus dem Katechismus; liest man aber: „Daß Gott Gott ist, glaube ich nicht, unwirklich ist Gott“ — so hat man eine deutliche Gottesleugnung. Und ein solches Spiel wurde in Amsterdam geduldet.

Adriaan Koerbagh

Daß aber die Freigeisterei in dem damaligen Holland auch die äußerste Gefahr bringen konnte, beweist das furchtbare Schicksal von Adriaan Koerbagh; sein Ende ist sehr schön dargestellt worden in einer Dichtung, in Kolbenheyers Spinoza-Roman „Amor Dei“. Er wurde ein Märtyrer der gemeinsamen Sache, der einzige vielleicht nur darum, weil er es

gewagt hatte, antichristliche Gedanken in der Muttersprache vorzutragen, vor allem Volke. Wer nur lateinisch schrieb, nur für die Gelehrten, schien weniger gefährlich.

Adriaan Koerbagh, ungefähr ein Altersgenosse von Spinoza (sein Bruder Johannes, der Theologe, war etwas jünger), war dem Kreise von van den Enden nicht fremd; dort lernte er gegen die Mitte der sechziger Jahre den jüdischen Philosophen kennen, mit dem er, so oft Spinoza aus Voorburg herüberkam, um die Wette Religionskritik getrieben haben mag. Vielleicht war Adriaan damals um Spinoza auch ärztlich bemüht; er hatte in Leiden Jurisprudenz und Medizin studiert. In beiden Wissenschaften war er gelegentlich ein Rebell, verlangte vor allem, daß Naturkenntnisse und bürgerliches Recht allgemein verständlich in der Muttersprache dargestellt würden. Wenn man seine äußere Wirksamkeit bis zu der Zeit seines Prozesses oberflächlich betrachtet, so war er zunächst einer der holländischen Puristen, die, gründlicher und erfolgreicher als die Mitglieder der gleichzeitigen puristischen Gesellschaften in Deutschland, zugleich gegen die lateinische Schulsprache und gegen die romanischen Fremdworte der germanischen Volkssprache ankämpften. Aber schon in seinem juristischen Wörterbuche (1664) ging er über die sprachlichen Forderungen hinaus und forderte für das Volk ein volkstümliches Recht. In einer Art Fremdwörterbuch, das den wunderlichen Titel „Bloemhof“ führte (1668), suchte er in gleicher Weise sprachreinigend zu wirken, benützte aber jede Gelegenheit, wie sie von den aufgenommenen Schlagworten geboten wurde, um auf allen Gebieten Freigeisterei zu verbreiten. Vernunftrecht und Vernunftreligion.

Wenn einer der Briefe Spinozas wirklich, wie angenommen wird und wie ich bereits eben vorausgesetzt habe, an Adriaan Koerbagh gerichtet ist, dann hätte ihn Spinoza schon die fertig gestellten Teile seiner Ethik lesen lassen; dann hören wir Spinozas Gedanken aus der Philosophie heraus, die Koerbagh in seltsam betitelten Artikeln des Wörterbuchs vorbrachte; er glaubte nicht an die Bibel und nicht an Magie, er erfand für seinen Allgott die barbarische Bezeichnung „ipstantie“, die einzige Selbständigkeit über den unzähligen Unterständen, Gegenständen oder „substantien“. Er glaubte nicht an Wunder; etwas Übernatürliches kann nicht geschehen, weil es nichts Metaphysisches gibt, weil es nur eine Natur gibt und nichts außer ihr.

Zwei Menschenalter beinahe vor den radikalsten Schriften der englischen Deisten wird im „Bloemhof“ die Berechtigung jeder positiven Religion bestritten. Auch die Ausnahmestellung der Bibel. „Das Wort Bibel ist ein griechisches Bastardwort und bezeichnet allgemein ein Buch,

einerlei welches, und wäre es Reineke Fuchs oder Eulenspiegel.“ Die Bibel ist ein Buch wie ein anderes, nur das Vernünftige in ihr hat Geltung; der Rest kann verworfen werden und wird zerfallen, auch wenn man ihn mit Feuer und Schwert aufrechterhalten wollte.

Die Welt besteht von Ewigkeit. Engel und Teufel sind Einbildungen, Himmel und Hölle liegen in uns selbst. Von der Dreieinigkeit ist in der Schrift nichts zu finden. Jesus war ein großer und guter Mensch, der nicht erlöst haben kann; denn die Christen stecken so tief wie je im Aberglauben.

Man sieht vorläufig: Adriaan Koerbagh machte ganze Arbeit, in derber, dem Volke zugänglicher Sprache; sein theologischer Bruder Johannes scheint mit ihm übereingestimmt zu haben. Ich will es nicht besonders hervorheben, es ist mir aber doch erfreulich, daß der Vater der Brüder Koerbagh wahrscheinlich ein Deutscher war.

Schon im Sommer 1666 schritt der Kirchenrat von Amsterdam gegen beide Brüder ein, gegen Johannes wegen ketzerischer Meinungen, gegen Adriaan vorläufig nur wegen Unsittlichkeit; der lebte treulich mit einer Geliebten zusammen und hatte mit ihr ein uneheliches Kind. Johannes wurde nicht abgesetzt, obgleich im Verhöre seine Antworten recht spinozistisch klangen; aber er hatte sich wenigstens bezüglich der Bibel und der Dreieinigkeit löblich unterworfen. Daß die Brüder Koerbagh übrigens auch schon Spinozisten waren, konnte der Kirchenrat damals noch nicht ahnen, denn von Spinoza war in Amsterdam kaum etwas anderes bekannt, als daß ihn die Synagoge ausgestoßen hatte.

Die Verfolgung gegen die Brüder Koerbagh hatte bereits also zwei Jahre vor Erscheinen des ketzerischen „Bloemhof“ eingesetzt; die Denunziation richtete sich zunächst gegen einige Meinungen von Johannes und gegen die „Hurerei“ von Adriaan. Um das gleich abzutun: der Theologe Johannes Koerbagh verantwortete sich mitunter vorsichtig, mitunter so tapfer, daß er in äußerster Gefahr war, zu Geißelung, Gefängnis und Geldbuße verurteilt zu werden; der Anklage, an den Büchern seines Bruders mitgearbeitet zu haben, widersprach er lebhaft; der Hauptvorwurf, der ihm auch noch nach dem Tode Adriaans gemacht wurde, war eigentlich immer nur, daß er an den Konventikeln der Ketzer teilgenommen hätte und daß seine Reden nach Socinianismus schmeckten. Johannes wurde weiter viel belästigt, scheint aber 1672 ohne tragische Vorkommnisse gestorben zu sein. Adriaans Prozeß nahm aber plötzlich eine ganz andere Wendung, als im Februar 1668 der „Bloemhof“ erschienen war und einiges Aufsehen machte. Der Verfasser zog sich nach Kuilenburg zurück, wo die Staaten keine Gerichtsbarkeit besaßen. Da wurde dem Kirchenrate neuerdings denunziert, Adriaan hätte ein neues, noch gott-

loseres Buch geschrieben; es würde bereits zu Utrecht gedruckt. Der ängstliche Drucker weigerte sich jetzt, die „sonderbaren Ideen“ zu veröffentlichen (zehn Bogen waren erst hergestellt) und lieferte die Handschrift an die Behörde von Amsterdam aus. Nun bekam der Kirchenrat Oberwasser. Die schlimmsten Stellen des neuen Buches wurden vorgelesen und „mit großem Entsetzen der Seele“ angehört. Johannes wurde jetzt verhaftet, unter dem Verdachte, bei theologischen Subtilitäten und bei der Einfügung hebräischer Worte mitgeholfen zu haben. Adriaans Auslieferung wurde verlangt. Der aber war beizeiten entflohen und hielt sich verkleidet und unter falschem Namen in Leiden auf. Es fand sich aber ein Schurke, der gegen hohe Bezahlung den Verräter spielte. Am 19. Juli 1668 wurde Adriaan gefesselt nach Amsterdam gebracht.

Die Persönlichkeit von Koerbagh kommt in seinem Fremdwörterbuche viel schöner und stärker heraus als in der theologischen Schrift, die ihn in das Zuchthaus und in den Tod brachte. Das Fremdwörterbuch ist im gleichen Jahre gedruckt wie das unvollendete Bekenntnisbuch, 1668, zu Amsterdam. Beide Bücher tragen auf dem Titel zugleich das Pseudonym „Friedrich Wahrmund, Untersucher der Wahrheit“ und den bürgerlichen Namen „Meister Adriaan Koerbagh, Rechtsgelehrter und Arzt“. Die redselige Aufschrift des Fremdwörterbuchs lautet (abgekürzt aus dem Holländischen ins Deutsche übersetzt): „Ein Blumengarten von allerlei Lieblichkeit sonder Verdruß, eine Aufzählung und Auslegung von allen den hebräischen, griechischen, lateinischen, französischen und anderen Bastardwörtern und Redensarten, welche leider in die Gottesgelahrtheit, die Rechtskunde, die Medizin, in andere Künste und Wissenschaften, aber auch in den gemeinen Sprachgebrauch der Holländer eingedrungen sind.“ Das Vorwort läßt keinen Zweifel darüber, daß es dem Verfasser um Sprachreinigung zu tun ist, und zwar sowohl um der Sprache als um der Wissenschaften willen; er möchte, wie er besonders in einem einleitenden Gedichte ausspricht, den Blumengarten seiner Muttersprache pflegen und säubern.

Wollte man von einigen hundert Zeilen absehen, in denen wie zufällig das Temperament des Freidenkers durchbricht, so hätte das ganze Buch von 672 enggedruckten Seiten nichts mit der Geschichte der Gottlosigkeit zu schaffen. Auch nicht die bald feineren, bald gröberen, immer ernsthaften (Koerbagh wird niemals witzig oder frivol) Angriffe gegen den Papismus, der damals in Holland so gut wie vogelfrei war; so antikatholische Sätze hätten auch irgendwelche Protestanten oder Arminianer niederschreiben können: gegen das Altarsakrament, gegen die Weltlichkeit der Bischöfe, über die Ähnlichkeit zwischen dem römischen Glauben und dem Götzendienst, über den Papst, über die Heiligsprechung. Aber

Koerbagh geht in der Bibelkritik weiter, als irgendeine protestantische Sekte erlauben durfte: über die Willkürlichkeit des Bibelkanons, über die Unsinnigkeit und Unglaubwürdigkeit der Erzählung von der Arche Noah, über die Unzuverlässigkeit der Evangelien, über die Unübersetzbarkeit der Schöpfungsgeschichte und der Fabel vom Paradies, über die Unglaubwürdigkeit der Propheten oder Wahrsager, endlich über die Unwahrscheinlichkeit, daß die Bibel Gottes Wort sei. Wer eine solche Kritik übt, der ist wirklich kein Christ mehr. Der geringste Schiffsjunge wisse jetzt, daß die Erde rund sei, aber bei der großen Menge der wissenschaftlichen Irrtümer der Bibel komme es auf einen gar nicht an. Auch in den Katechismen der protestantischen Sekten stehe vieles, was unwahr, unmöglich, übrigens gegen die Schrift sei. Gegen seine Überzeugung rede er nicht und sollte er dafür hundertmal aus der Gemeinde ausgestoßen werden. Verfolgungen um des Glaubens willen, Exkommunikationen seien papistisch. „Glücklich das Land, dessen Obrigkeiten nicht einerlei Glauben verlangen, nicht um des Glaubens willen bannen, pflöcken, hängen und brennen." Zu seinem Glauben komme man durch Geburt und Erziehung und werde danach rechtgläubig oder ein Ketzer genannt. Nirgends entscheidet sich Koerbagh für eine der positiven Religionen; sein Standpunkt schwankt höchstens zwischen dem eines unbestimmten Deismus und dem des bestimmten Atheismus. „Wenn diejenigen, die Gott nicht recht kennen, Gottesleugner sind, so sind die meisten Menschen Gottesleugner, auch die Gottesgelehrten." Wir seien mit Vernunft begabt und können uns selbst die Gesetze vorschreiben, nach denen wir zu leben haben. Der Begriff „Schöpfer" ist nur uneigentlich gebildet; die Welt ist nicht aus Nichts geschaffen, ist von Ewigkeit gewesen. Offenbarungen waren immer zweideutig, bei Juden wie bei Heiden. Es hat niemals einen richtigen und vernunftgemäßen Gottesdienst gegeben und wird ihn in Ewigkeit nicht geben; der beste Beweis ist, daß er es sonst nicht nötig hätte, mit Gewalt aufrechterhalten zu werden. Es bedarf nicht erst der Versicherung, daß ein solcher Gottesleugner auch an den Teufel nicht glaubte; der sei nur als ein unübersetzbarer Name, unverständlich für die gemeinen Leute, aus der Bibel genommen; und alles Gerede über Zaubereien bestehe nur aus lächerlichen Märchen. Und dennoch hat Koerbagh für eine einzelne Sekte viel übrig, nur daß sein Ruf bei den Frommen durch diese Neigung nicht besser werden konnte; denn die Sekte, die er bevorzugt, ist die der uns wohlbekannten Socinianer, die ja doch keine Christen mehr waren

Er nennt (unter dem Stichwort „Person") die Dreieinigkeit ungereimt, macht (unter dem Stichwort „Agnus Dei") zwischen dem Glauben

der Heiden, Juden und Christen keinen Unterschied, leugnet geradezu (unter dem Stichwort „Jesus") die Erlösung durch einen Heiland und redet von dem Zimmermannssohne wie von einem Menschen; weiter sind auch die Nonadoranten in Siebenbürgen nicht gegangen.

Ausführlich hat Koerbagh sein Glaubensbekenntnis aber dargelegt in der zweiten Schrift von 1668, deren Vollendung oder vollständige Drucklegung er nicht mehr erleben sollte: „Ein Licht, scheinend an düsteren Orten." Das ganze zweite Kapitel ist einer leidenschaftlichen Kritik der Dreieinigkeit gewidmet. Wieder, wie in dem Fremdwörterbuch, werden die Begriffe Person und Substanz philologisch und theologisch untersucht und nicht ohne Sophismen der Schluß gezogen, daß die Rechtgläubigen eigentlich vier Personen anerkennen müßten. Im dritten Kapitel wird Jesus ganz unchristlich mit Mohammed und sogar mit dem armen Sabathai Zevi verglichen. Im sechsten Kapitel endlich, auf dessen 176. Seite der Druck plötzlich abgebrochen wurde, redet der Verfasser mit äußerster Freiheit von dem Aberglauben in allen Religionen, von den Vorurteilen aller Bekenntnisse. Da kommt er wieder auf die Socinianer zu sprechen und unterscheidet von ihnen scharf die Arminianer und die Mennoniten Hollands. Er lehnt jeden Glauben ab, der nicht wie der der echten Socinianer reiner Deismus ist. Man habe ihn gottlos gescholten, weil er einen Menschen nicht habe als Gott anerkennen wollen. „Was alt ist, braucht darum nicht wahr zu sein." Auf einer der letzten Seiten beruft er sich auf den Leviathan des Hobbes und verlangt deutlich Unterwerfung der Kirche unter den Staat.

Der Magistrat von Amsterdam war sonst zu Ketzerverfolgungen nicht willig; es ist nicht klar, warum er diesmal strenger verfuhr und sogar eine große Summe (1500 Gulden) dem Schurken bezahlen ließ, der an Adriaan Koerbagh zum Verräter wurde. Adriaan wurde — wie gesagt — in Leiden verhaftet und wie ein Schlachtopfer gefesselt nach Amsterdam ausgeliefert.

In den Verhören mußten beide Brüder zugeben, daß Johannes wenigstens hie und da bei der Erklärung hebräischer Worte geholfen hätte. Der Theologe wurde trotzdem unter allerlei Drohungen nach Zahlung der Gerichtskosten freigelassen; Adriaan aber zuerst mit einer gräßlichen Strafe bedroht (Abhauen des rechten Daumens, Durchbohren der Zunge mit einem glühenden Stahl, Gefängnis von 30 Jahren und Einziehen der Güter), dann aber, als er, schon in der Folterkammer, Besserung gelobt hatte, zu zehn Jahren Gefängnis begnadigt. Der vornehme, so gern in leiblichen und geistigen Genüssen schwelgende junge Mann wurde in einem Zuchthause untergebracht, dessen wirkliche Schrecken

nicht einmal von der Phantasie der Hintertreppenliteratur überboten werden könnten. Die Verbrecher, zu denen der Freigeist Adriaan eingereiht wurde, hatten Farbholz zu raspeln, in eine schwere Maschine mit ihren Ketten eingespannt; wer unter der Qual zusammenbrach und nicht einmal mehr durch Schläge zur Weiterarbeit anzutreiben war, wurde zur Strafe in einen Wasserbehälter gesetzt, wo Wasser zulief und er nur durch unaufhörliches Pumpen sein Leben retten konnte. (Kolbenheyer hat das Dichterrecht in Anspruch genommen, Adriaan nach seinem erpreßten Widerruf in diesem Wasserfasse verzweifelnd ertrinken zu lassen; nach einer letzten, geschichtlich und künstlerisch gewagten, Begegnung mit Spinoza. Nämlich in Kolbenheyers schon erwähntem Romane „Amor Dei".)

Offenbar wollte die Kirchenbehörde im freien Holland nicht Blutschuld sich nachsagen lassen; offenbar wollte man den Ketzer nur so lange gesetzlich martern, bis er zu Kreuze kroch, an Leib und Seele gebrochen. Dieses Ziel schien noch vor Ablauf von zwei Monaten erreicht; die Hunde verbellten ihr Opfer. Krank wurde Adriaan Koerbagh in ein anderes, vielleicht milderes Strafhaus überführt und mußte dort die Besuche eines Geistlichen aushalten, der seine Seele aus den Banden des Satans lösen sollte. Nach dem Berichte dieses Henkerknechts der Kirche soll der Freigeist äußere Zeichen der Buße und der Reue gegeben haben. Wir wissen nicht, ob dieser Triumph der Kirche nicht überdies erlogen war; wir wissen nur, daß Adriaan zwei Tage nach dieser letzten Seelenmarter starb.

Unterdessen war eine neue Untersuchung gegen Johannes Koerbagh eingeleitet worden, dem man ebenfalls einen Widerruf abnötigen wollte. Vielleicht rettete ihn der Tod seines Bruders; vielleicht scheute die Kirche vor der zweiten Schändlichkeit. Der Prozeß des Johannes wurde immer wieder hinausgeschoben. Der Magistrat schämte sich wahrscheinlich seiner Mitschuld und gab nicht nach, obgleich Adriaans Bruder nach dem ersten Entsetzen fortfuhr, öffentlich seine Zweifel an der Gottheit Jesu und an seiner stellvertretenden Genugtuung auszusprechen. Johannes Koerbagh blieb, wie gesagt, weiterhin unbehelligt.

Elfter Abschnitt

Spinoza — Pantheismus

Wer die stille Tapferkeit Spinozas ganz würdigen will, der mag festhalten, daß der unbeschützte Jude von Amsterdam nicht viel über ein Jahr nach dem Martertode seines Freundes Adriaan Koerbagh den

theologisch-politischen Traktat herausbrachte, in welchem gezeigt wird, „daß die Denkfreiheit nicht ohne Schaden für den Staat und für die Religion aufgehoben werden könne." Und seltsam: was den freiesten Niederländern so furchtbare Verfolgungen eintrug, das durfte ein von der Synagoge ausgestoßener Jude fast ungestraft wagen; er hatte über sich kein geistliches Gericht mehr.

Der besondere Umstand, daß die Juden in den Niederlanden einer größeren Religionsfreiheit genossen als anderswo, daß infolgedessen der edle Philosoph Spinoza als Jude in den Niederlanden sich entwickeln konnte, ist nur einem Zufall der Weltgeschichte zu verdanken oder einigen Zufällen. Auf der Pyrenäischen Halbinsel teilte sich durch Jahrhunderte der Islam mit dem Christentum in die Herrschaft; weil aber der Islam den Juden günstiger gesinnt war als den Christen, konnten unter dem Kalifat von Cordova jüdische Philosophen, Naturforscher und Dichter erstehen und eine ausgedehnte jüdische Literatur mindestens die arabische Kultur durch Bearbeitungen und Übersetzungen für die Welt retten. Als dann das Christentum den Islam unterdrückt hatte, richtete sich der Haß der herrschenden Geistlichkeit gegen den Reichtum und gegen die Gelehrsamkeit der spanischen Juden; sie wurden gesetzlich und ungesetzlich ausgeplündert, verbrannt oder zur Scheintaufe gezwungen. Die Flucht aus Spanien war die einzige Rettung; die Niederlande schienen die sicherste Zuflucht, besonders nachdem dort mit dem spanischen Joch auch die Schmach der Inquisition abgeschüttelt war. Für das Seelenleben dieser Juden, die aus Spanien und auch aus Portugal nach den Niederlanden entkommen waren, mit Verlust oder mit Rettung ihres Vermögens, ist es bemerkenswert, daß wohl die meisten von ihnen zu Hause den Marranen *) oder Scheinchristen angehört hatten und sich erst in der neuen Freiheit wieder zum Judentum bekannten. Die Vermutung ist kaum von der Hand zu weisen, daß in diesen Familien eher ein Haß und eine rücksichtslose Kritik des aufgezwungenen Glaubens zu finden war, als eine starre Anhänglichkeit an den abgeschworenen Glauben; die spanischen und portugiesischen Juden gehörten den gebildeten Ständen an, mögen auch ihre häufigen Adelsprädikate Titel gewesen sein, die sie sich erst im Exil zulegten, und unterschieden sich dadurch wie durch ihre Kenntnis der lateinischen Sprache von den übrigen Juden des damaligen Europa. Nicht ganz gleichgültig mag es auch sein, daß den Marranen im Gegensatze zu den anderen Juden ein freieres Geschlechtsleben nachgesagt wurde.

*) Ein zwangsweise getaufter Jude oder Araber, der im Verdachte der Ungläubigkeit stand; die Etymologie des Wortes „marrano" ist trotz aller Mühe der Fachleute bis heute nicht aufgeklärt.

da Costa

Zu den Marranen gehörte auch der unglückliche da Costa, als Christ Gabriel, nachher als Jude Uriel geheißen, dessen Schicksal uns durch seine Autobiographie bekannt ist. (Von Alfred Klaar mit guter Übersetzung und guter Einleitung neu herausgegeben.) Sein schrecklicher Ausgang ist ein Beispiel dafür, wie auch in den freien Niederlanden die Geistlichkeit gelegentlich gegen die Ketzer in ihrer Gemeinde wüten durfte, die jüdische ebenso wie die christliche Geistlichkeit.

Der jüdische Junker da Costa, um 1585 in Oporto geboren, dürfte im Jahre 1615 mit seiner Familie in Amsterdam eingetroffen sein. Uriel (Acosta) hatte bereits als Jüngling das Alte und das Neue Testament studiert und verglichen, und war zu dem Ergebnisse gekommen, daß in der Judenbibel die Unsterblichkeit der Seele nicht behauptet werde. Diese Ketzerei richtete sich sowohl gegen die Lehre der Rabbiner wie gegen die der rechtgläubigen Christen; als Uriel den „Epikureischen" Satz in einer Druckschrift (1624) verteidigte, wurde er, offenbar von der weltlichen Obrigkeit, zu einer Geldbuße verurteilt. Sein eigener Bericht über die nächsten 16 Jahre ist bei aller leidenschaftlichen Rhetorik zu flüchtig, als daß wir uns ein klares Bild von seinem religiösen Standpunkte machen könnten. Er scheint von seinem Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele zu einem Zweifel an der Göttlichkeit der Bibel übergegangen zu sein; die Judengemeinde von Amsterdam, zu der er sich äußerlich halten wollte, behandelte ihn wie einen Abtrünnigen, schädigte ihn unerbittlich in seinem Erwerbe und in seiner Häuslichkeit. Und als gar denunziert wurde, er äße auch andere als „koschere" Speisen, er hätte sich gar verächtlich über die jüdische Religion ausgesprochen, da beschloß die Synagoge, ihn mit der ganzen Barbarei dieser Kaste zu züchtigen. Der Scheiterhaufen der katholischen Inquisition war grauenhafter, die Geißelung in der Synagoge war womöglich noch bösartiger. Uriel da Costa wurde (Anfang 1640) gezwungen, sich selbst in einem Widerrufe zu beschimpfen, dann wurde er öffentlich mit nacktem Oberkörper an eine Säule der Synagoge gebunden und ausgepeitscht, unter Psalmengesang, endlich auf die Schwelle der Synagoge gelegt und mit Füßen getreten. Wir wissen nicht, durch welche Peinigungen der stolze da Costa so weit gebracht wurde, daß er sich einer solchen Behandlung unterwarf; wir wissen nur, daß er bald darauf (April 1640) einen Pistolenschuß auf der Straße gegen seinen Hauptgegner abfeuerte und daß er, als er sein Ziel verfehlt hatte, in sein Haus sprang und dort mit einem zweiten Schusse seinem eigenen Leben ein Ende machte. Spinoza war damals ein Knabe von acht Jahren; man sollte immer im Auge behalten, daß er einer zweifachen Gefahr trotzte, als er die Judenschaft verließ und den Übertritt zur Christenheit verweigerte.

Die ganze Frage nach dem Gottesbegriffe Spinozas, der ganze Wortstreit wäre gegenstandslos, wenn man einer merkwürdigen Nachricht Glauben schenkte, die uns der sehr einflußreiche und gewöhnlich zuverlässige Jean le Clerc (Clericus) hinterlassen hat: „ein glaubwürdiger Mann habe ihm mündlich und schriftlich die Versicherung gegeben, in der ursprünglichen Fassung von Spinozas Ethik sei das Wort Gott überhaupt nicht vorgekommen".

Die Behauptung le Clercs wäre, wenn sie auf Wahrheit beruhte, von solcher Bedeutung für die Philosophie Spinozas und für die Geschichte der Aufklärung, daß ich die Mühe nicht scheuen durfte, die Stelle aufzusuchen und auszuschreiben. Sie steht im 22. Bande (Jahrgang 1724) der „Bibliothèque Ancienne et Moderne", die Johannes Clericus (Jean le Clerc) zu Amsterdam mit unsäglichem Fleiße herausgab. Clericus (geb. 1657 zu Genf, gest. 1736) gehörte zu den reformierten Geistlichen der Niederlande, die sich den ketzerischen Remonstranten anschlossen und die Beschuldigung des Socinianismus um so heftiger ablehnten, als sie wirklich halbe Socinianer waren; Clericus, verdienstvoll als Bibelkritiker und als Herausgeber von Erasmus und Hugo Grotius, war in seiner Weise kirchenfromm genug, um sein Andenken durch eine Schrift gegen den Skeptiker Bayle zu schädigen. Der Aufsatz, um den es sich hier allein handelt, ist eine eingehende Besprechung einer Geschichte der heidnischen Philosophie, die eben 1724 im Haag erschienen war. Clericus kommt bei Gelegenheit der Katholiken, die den Bilderdienst der Alten wieder eingeführt hatten, auf Spinoza zu sprechen, der auf die Träumerei der Stoiker über die Einheit von Gott und Welt zurückgekommen sei. Er sagt weiter, was ich nun in der Ursprache hersetzen will: „J'ai ouï dire à un homme digne de foi, qui me l'a même donné écrit de sa main, que *Spinosa* avait composé sa prétendue *Ethique démontrée* en Flamand, et qu'il la donna à traduire en Latin à un Médecin, qui se nommait Louis Meyer; et que le mot de Dieu ne s'y trouvait point; mais seulement celui de la *Nature,* qu'il prétendait être éternelle. Le Médecin l'avertit qu'on lui ferait infailliblement une grosse affaire de cela, comme niant qu'il y ait un Dieu et introduisant en sa place, la *Nature;* qui est un mot plus propre à marquer la Créature que le Créateur. *Spinosa* consentit à ce changement, et le Livre parut, comme Meyer le lui avait conseillé. En lisant son Livre, on remarquera facilement que le mot de *Dieu* n'est qu'un mot *postiche,* pour parler ainsi, qu'il employe pour donner le change au Lecteur. Il soumet tout à je ne sais quelle nécessité, qui n'a été imposée par personne, mais qui est naturelle à la Matière et à ce qu'il y a d'Intelligences mêlées parmi:

sans en rendre aucune raison, qui ait quelque vraisemblance. Quoi qu'il ait disposé en ordre Mathématique ce qu'il dit, pour surprendre les Lecteurs; on voit partout de faux raisonnements et un Galimathias perpétuel."

Die Nachricht, daß Spinoza sein Hauptwerk, wie einige seiner kleinen Aufsätze, in holländischer Sprache niedergeschrieben habe, um es nachher von Ludwig Meyer ins Lateinische übersetzen zu lassen, ist nicht sehr wahrscheinlich, mag aber dahingestellt bleiben. Doch die Behauptung, die Niederschrift Spinozas habe an keiner Stelle das Wort Deus enthalten, sondern immer nur das Wort natura, scheint mir, bei aller Glaubwürdigkeit des Gewährsmanns von Clericus, ganz unhaltbar. Zwar wäre den Freunden Spinozas, die seine nachgelassenen Schriften bald nach seinem Tode herauszugeben wagten, nach ihrem Charakter und nach dem literarischen Ehrbegriffe ihrer Zeit, die eine und andere leichte Änderung des Textes zuzutrauen; dachten sie doch zuerst daran, die Originalhandschrift der Ethik an Leibniz zu verkaufen, um die kleinen Schulden Spinozas begleichen zu können, und fälschten sie doch in dem Vorworte der Opera postuma die letzte Absicht des Philosophen. Will man aber nicht eine vollständige Umarbeitung der Ethik durch die Herausgeber annehmen, so wird die Behauptung, in der Urschrift sei das Wort Deus überhaupt nicht vorgekommen, zu einer baren Unmöglichkeit.

So viele Angaben, so viele Rätsel. Es wäre nicht unmöglich anzunehmen, daß Spinoza, der bei van den Enden und bei Clara-Maria kein klassisches Latein schreiben gelernt hatte, sein Hauptwerk zuerst in seiner Muttersprache, die denn doch die holländische war, verfaßte und sich dann bei der notwendigen Übersetzung in die Gelehrtensprache von dem gewandten Arzte, Theaterdichter, Theaterdirektor und Schriftsteller Lodewijk Meyer helfen ließ; man sollte aber nicht übersehen, daß keiner der Männer, die die Handschrift bis zu Spinozas Tode in Händen hatten, bemerkt hat, sie wäre in holländischer Sprache geschrieben gewesen; auch Leibniz nicht, der diese Tatsache hätte beachten müssen. Wenn aber die eine Nachricht unrichtig ist, wird die andere verdächtig. Sodann waren le Clerc und seine Freunde, die ungefähr auf dem Standpunkte Bayles stehengeblieben waren, überhaupt bemüht, ihren eigenen skeptischen Deismus durch heftige Ausfälle gegen den Atheismus vor Verfolgung zu schützen; da kam es ihnen sehr gelegen, Gerüchte über den krassen Atheismus Spinozas weiterzutragen, um nachher alle rechtgläubigen Angriffe gegen diesen Türkenkopf der Freigeisterei ablenken zu können. Und das Gerücht selbst mochte einfach dadurch entstanden sein, daß schon damals, wenige Jahre nach Spinozas Tode, der Gottes-

begriff in ein System nicht zu passen schien, das nun einmal allgemein für das System des radikalen Atheismus galt.

Wer dieses Rätsel auflösen wollte, müßte ein Meister sein in der feinsten historischen Kritik; ich kann mich solcher Meisterschaft wahrlich nicht rühmen, muß mich also darauf beschränken, zwei Gedankengänge anzuregen, von denen aber der eine die Fälschung des Textes — mit oder ohne Spinozas Einwilligung — wenigstens möglich erscheinen läßt, der andere dieser Annahme entschieden widerspricht.

Der erste Gedankengang hat natürlich von der bekannten Tatsache auszugehen, daß Spinozas Ethik erst nach seinem Tode von seinen Freunden und Bekannten herausgegeben wurde. Es ist nicht sicher, es ist aber doch wahrscheinlich, daß Lodewijk Meyer dabei die Hauptarbeit leistete und mit dem durchaus abschwächenden Vorwort, das vielleicht Jarig Jelles verfaßt hatte, einverstanden war. Die Herausgeber gingen nicht mit der philologischen Gewissenhaftigkeit vor, die heute von solchen Drucklegungen moralisch gefordert und in den Seminarien eingeübt wird. Der mir sehr unzuverlässig scheinende Arzt Schuller rühmt sich (in einem Briefe an den sehr wißbegierigen Leibniz), einige Stücke der Opera postuma zur Bearbeitung erhalten zu haben. Dieser Kreis von Spinozaschülern, die immerhin ihre Haut zu Markte trugen, konnte recht gut in bestem Glauben sich für berechtigt halten, um des großen Ganzen willen einzelne Stellen zu ändern. Dazu kommt, was meines Wissens noch nicht beachtet worden ist, daß gleich der erste Satz des Vorworts darüber klagt, die Schriften der Ausgabe seien größtenteils unvollkommen und vom Verfasser selbst nicht überprüft, nicht gefeilt oder berichtigt (scripta maximam partem imperfecta, multo minus ab ipso auctore examinata, polita ac emendata); es würde dem Geiste des Rechtgläubigkeit heuchelnden Vorworts ebensowenig widersprechen wie den wissenschaftlichen Gewohnheiten der Zeit, wenn die Herausgeber die Schriften, um die Drucklegung mit geringerer Gefahr wagen zu können, ein wenig gefeilt oder berichtigt hätten.

Dem steht aber ein anderer Gedankengang entgegen. Es ist ja nicht wahr, daß man einen widerspruchslos atheistischen Text herstellen kann, indem man einfach überall natura liest, wo in der Ethik Deus sive natura steht. An vielen Stellen ist vom Deus so die Rede, daß das Wort durch natura nicht ersetzt werden kann; so im ganzen ersten Teile, so namentlich im letzten Teile, wo Amor Dei ganz unmöglich für Amor naturae eingesetzt worden sein kann. Und gerade dieser fünfte Teil mit seinem Amor Dei ist so sehr tiefer und echter Spinozismus, daß es ganz verkehrt wäre, diese mystischen Sätze (Propositio 15—27) einem Lodewijk

Meyer oder wem immer zuzuschreiben. Und auf den schäbigen Verdacht, Doktor Meyer sei einer Fälschung verdächtig, weil er doch den armen Spinoza unmittelbar nach seinem Tode bestohlen habe, um ein Goldstück und um ein silbernes Taschenmesser, sollte sich doch niemand berufen; da wäre doch eher anzunehmen, Spinozas Biograph Colerus sei vom Hauswirte belogen worden, als daß ein Freund Spinozas ein Dieb gewesen sei.

Gegen die Hypothese, die berühmte Nebeneinanderstellung Deus sive Natura sei erst von einem Herausgeber eingefügt worden, sei also eine Fälschung, würde aber noch ein sehr beachtenswerter Umstand sprechen. Im theologisch-politischen Traktat, in dem tapferen Kapitel von den Wundern zum Beispiel, findet sich mancher Satz, der ohne Gleichsetzung von Gott und Natur gar nicht recht verständlich wäre; und der Traktat wurde doch von Spinoza selbst zum Drucke befördert, wurde sicherlich just an solchen Stellen von keinem Freunde überarbeitet. Der Gedankengang in dem Kapitel von den Wundern ist besonders lehrreich. Spinoza will zeigen, daß nichts wider die Natur geschehe und daß das Dasein Gottes eher aus der unveränderlichen Ordnung der Natur, als aus den sogenannten Wundern sich erkennen lasse. Die Behauptung, Gott könne etwas gegen die Naturgesetze tun, die wesentlich ewig sind, sei höchst widersinnig. Die Kraft der Natur ist die göttliche Kraft selbst und somit das Wesen Gottes. Ähnliche Gleichsetzungen von Gott und Natur wären schon im Traktat nicht gar selten nachzuweisen.

Davon aber, wie Spinoza das Verhältnis zwischen Gott und Natur sich vorstellte oder es darstellte, hängt es ab, ob man ihn zu den grundsätzlichen und theoretischen Atheisten rechnen will oder nicht. Ich werde diese Frage nachher genauer untersuchen und zu diesem Zwecke die eigentliche Philosophie Spinozas selbständig betrachten müssen, unbekümmert um das Gebelle der Orthodoxen, die ihn seit 250 Jahren als den Fürsten der Atheisten verschreien, und um die Redensarten der Halben, die ihn neuerdings zu einem der ihren machen wollen. Einstweilen möchte ich den theologisch-politischen Traktat, der kein philosophisches Werk ist, allein vornehmen und dieser Gelegenheitsschrift die Stellung zuweisen, die sie in der Geschichte der Aufklärung besitzt. Von einem Bekenntnisse zum Atheismus kann da noch keine Rede sein, obgleich der Spinoza des Traktats den größten Teil seiner „Ethik“ damals schon geschrieben hatte, manchen kühnen Gedanken der „Ethik“ in den Traktat einflocht und mitunter durch eine kaum merkliche Ironie bewies, wie überlegen er auf die Konfessionen hinuntersah, die ihm die Beispiele für seinen Beweisgang darboten. Aber Konfessionslosigkeit ist mit Atheismus nicht gleichbedeutend.

Einige Kenntnis von Spinozas Leben muß ich freilich voraussetzen, wenn dieser Abschnitt nicht zu einem ganzen Buche anwachsen soll. Zu einem Freidenker, zu einem Abtrünnigen war Spinoza schon als Jude geworden, lange bevor er die lateinischen Schriften der christlichen Theologen und Philosophen lesen konnte. Schon im Mittelalter hatten jüdische Forscher, aus eigener Kraft oder als Schüler der Araber, ganz verwegene Bibelkritik getrieben, die Herkunft des Pentateuchs von Moses, ja sogar die Herkunft der Gesetze von Gott angezweifelt; die Anfänge der Religionsvergleichung, die sich dem Abendlande seit den engeren Verkehrsmöglichkeiten zwischen Christen, Arabern und Juden von selber aufdrängte, führten bald dazu, Unterschiede zwischen der jüdischen Religion und dem zu bemerken, was die offizielle Theologie der Christen für die gemeinsame Theologie des Alten und des Neuen Testaments ausgab; so wurde festgestellt (da Costa), daß ein Hauptpunkt dieser Theologie, die Unsterblichkeit der Seele, dem Alten Testamente fremd war. Das konnte man gehen lassen, solange die Juden dem wissenschaftlichen Betriebe der Zeit fernstanden, solange sie nur in hebräischer Sprache schrieben und christliche Theologen hebräische Bücher nicht lasen. Als aber die jüdischen Theologen mitzusprechen anfingen, in lateinischer Sprache, als sie, von viel weniger Dogmen belastet, eine Übereinstimmung zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Vernunft herzustellen suchten, nahmen sie gleich die gefährlichsten Gedanken vorweg, die in der Christenheit erst viele Jahrhunderte später von den Deisten ausgesprochen wurden. So ein jüdischer Freigeist des Mittelalters war Maimonides gewesen und er hatte großen Anhang unter den jüdischen Theologen. Spinoza war sicherlich schon in früher Jugend in diesen Dingen ein Schüler des Maimonides; wir werden bald sehen, wie weit er schon im Traktat über diesen Lehrer hinausging. Nun lebte Spinoza aber in Amsterdam, wo die reformierten wie die jüdischen Geistlichen gleicherweise darüber klagten, daß der Unglaube überhandnähme. Unter den Juden waren viele, deren Familien in Spanien oder Portugal nur zum Scheine das Christentum angenommen hatten und ja doch nicht so recht wieder rechtgläubige Juden wurden, als sie in den Niederlanden das christliche Kleid ablegten. Mancher jüdische Gelehrte wurde in dem Ketzerlande zum Ketzer. Ein Buch eines solchen jüdischen Freigeistes, Joseph del Medigo, fand sich in Spinozas Bücherei; dieser Bibelkritiker war kurz vor der Geburt Spinozas aufgetreten. Bekannter ist, schon durch das Trauerspiel Gutzkows, der abtrünnige Uriel da Costa, der Feind der pharisäischen, d. h. rabbinischen Judenreligion, der in den Niederlanden aus dem aufgezwungenen Katholizismus zu der vermeintlichen Vernunftreligion seiner Väter

Leben

zurückkehren wollte, dann aber enttäuscht die Gemeinschaft mit den Juden freiwillig aufgab, in den Bann getan wurde, widerrief, abermals Schweinefleisch aß, abermals gebannt wurde und nach einem letzten, äußerst entehrenden Widerrufe seinem Leben mit einem Pistolenschusse ein Ende machte; das geschah — wie gesagt — zu Amsterdam, als Spinoza acht Jahre alt war. Der stand, herangewachsen, an geistiger Freiheit um so viel höher als del Medigo oder da Costa, daß er im kleinlichen Kampfe gegen das jüdische Zeremonialgesetz, gegen die Kabbala und gegen den Talmud nicht stecken blieb; ihn lockte bereits die Beschäftigung mit der neuen Philosophie des Descartes. Auch war Spinoza wohl Jude genug, um dem oft geschilderten Zauber der Familie zu unterliegen; ohnehin kein Freund eines lärmenden Auftretens, vermied er den Bruch mit der Synagoge, solange sein Vater lebte; noch nach dessen Tode scheint er die fromme Sitte mitgemacht und beim Gottesdienste Gebete für den Verstorbenen gesprochen zu haben. Dann aber löste er langsam alle seine Beziehungen zu seiner jüdischen Umwelt. Ohne überzutreten verkehrte er, als der freieste unter Freien, mit den christlichen Ketzern, die unter dem Namen der Socinianer, der Mennoniten oder der Collegianten in den Niederlanden geduldet wurden. Still und fest, wie es seine Art war, verließ er die Synagoge; weder Versprechungen noch Drohungen konnten ihn zurückführen; so kam es zu keiner Tragödie; fast geschäftsmäßig, in seiner Abwesenheit, wurde der schauerliche große Bann über ihn ausgesprochen, am 27. Juli 1656 in seinem 24. Jahre, etwa zwei Jahre nach dem Tode seines Vaters, in dem gleichen Jahre übrigens, in welchem die reformierte Geistlichkeit eine allgemeine Verfolgung der Katholiken verlangte.

Es liegt nicht in meiner Absicht, hier genauer zwischen jenen ketzerischen Sekten zu unterscheiden. Genug daran, daß wir uns darüber klar werden, was ihnen und dem jungen Spinoza gemeinsam war. Es war Verehrung für die Erscheinung Jesu Christi und völlige Unkirchlichkeit; mochten auch die Socinianer, als Faustus Socinus auf der Höhe seines Ansehens stand, die Stiftung einer neuen Kirche angestrebt haben; jetzt waren ihre Überbleibsel ebenso wie die Mennoniten und die Collegianten grundsätzlich antikirchlich und wollten von irgendeiner Hierarchie oder Organisation nichts wissen. Ihre Verwerfung der Kindertaufe hing gar sehr mit ihrer Unkirchlichkeit zusammen; der Glaube an Christum sollte ein Erlebnis sein, eine Wiedergeburt wie bei den Pietisten, und darum nicht durch eine Zeremonie entweiht werden, die man an unmündigen Kindern vornahm. Unkirchlich war auch ihre Toleranz; wollten sie keine Waffen tragen gegen die Feinde ihres Landes, so waren sie noch viel weniger geneigt, Andersgläubige oder gar andere christliche Sekten zu bekämpfen.

Unkirchlich war auch ihre Gleichgültigkeit gegen Dogmen; man überließ es dem Einzelnen, ob er Jesum Christum als Gottes Sohn, also als eine der Personen der Dreieinigkeit, verehren wollte oder mit den Socinianern als den edelsten der Menschen. Die Wiedertäufer, in der allgemeinen Bedeutung des Worts, waren eben unklare Schwärmer, die sich in ihrem Gott- und Bibelglauben durch die Welt nicht stören lassen wollten; gerade dieser Zug jedoch, daß sie von der Welt und in der Welt nichts wollten, ließ sie Gewissensfreiheit fordern und üben. Als die Socinianer ins Elend gerieten, wurden sie von ihnen brüderlich aufgenommen.

Nicht weniger unkirchlich, womöglich noch duldsamer waren die Collegianten, die nach ihrem Hauptorte auch die Rynsburger hießen. Sie bildeten freie Gemeinden, Kollegien, in denen Laien lehrten, seitdem den Remonstranten ihre Geistlichen genommen worden waren; sie gingen bald weit über die Remonstranten hinaus, da sie völlige Freiheit in Kirche und Staat anstrebten (vgl. S. 336). Von ihren Genossen verlangten sie genau genommen nur eine gewisse Ehrerbietung für Jesus Christus; auf ein Dogma wurde niemand verpflichtet, Socinianer und sogar Katholiken wurden als Brüder willkommen geheißen.

Der Traktat

In dem kleinbürgerlichen Kreise von Mennoniten und Collegianten lebte Spinoza mehrere Jahre wie einer der Brüder; es ist gar nicht zu überschätzen, wie bedeutungsvoll es war, daß er, der glaubenslose Jude, das Christentum praktisch zuerst in diesem Kreise kennen lernte; nur ein „Rynsburger", wenn er daneben ein Gelehrter und ein Denker war, konnte den Traktat schreiben. Eine Gelegenheitsschrift darf das erstaunliche Buch dennoch heißen, weil es so nur in Holland und nur in jenen Jahren entstehen konnte. Spinoza hatte die Absicht, den Ratspensionär Jan de Witt in seinen politischen und in seinen religiösen Zielen zu unterstützen. Politisch lag die Sache so, daß Jan de Witt die sogenannte republikanische Partei gegenüber den Ansprüchen des jungen Prinzen Wilhelm von Oranien vertrat; religiös so, daß die niederländische Regierung unter Jan de Witt die Gewissensfreiheit verteidigte, nicht immer zuverlässig, nicht immer ehrlich, während der Oranier, persönlich so ungläubig wie einer, sich auf die orthodoxe Partei stützen mußte und so die Verantwortung für mancherlei Verfolgung auf sich nahm. In den sechziger Jahren hörten die örtlichen Kämpfe zwischen den freisinnigen Staatsbeamten und den auch in Holland unduldsamen Kirchenbehörden nicht auf; oft mußte sich der Staat darauf beschränken, die kirchlichen Verordnungen gegen socinianische Ketzereien nicht zur Ausführung kommen zu lassen. Unter veränderten Verhältnissen, auf dem Boden der Reformation, innerhalb einer Republik, kam es wieder, wie einst zwischen Papst und

Kaiser, zu einem Streite um die Macht, der selbstverständlich für beide Teile ein politischer Streit war. Die erste englische Revolution wirkte herüber, mit ihrem Beispiele und mit ihren Schriften. Das Lehrbuch der Staatsallmacht, der „Leviathan“ von Hobbes, wurde 1667 ins Holländische übersetzt. Aber Jan de Witt sorgte dafür, daß es auch an einheimischen Schriften gegen die Kirche nicht fehlte, unter ihnen die aufreizenden Bücher von Koerbagh. Um diese Zeit, etwa seit 1665, plante auch Spinoza, dem Ratspensionär, den er persönlich schätzen gelernt hatte und dem er dankbar war, mit einer Streitschrift zu Hilfe zu kommen. So entstand der theologisch-politische Traktat, dessen politische Absicht — eine Empfehlung republikanischer Staatseinrichtungen — sich hinter mancherlei Schnörkeln verbirgt, der aber heute noch als das erste und das freieste Muster einer wissenschaftlichen Bibelkritik Bewunderung verdient. Selbstverständlich erscheint uns in der Form und im Gedankengange mancher Zug veraltet, aber doch wieder nicht so veraltet wie viel jüngere Bibelkritiken, wie etwa der wohlfeile Spott Voltaires oder Straußens philosophische Konstruktion eines Mythus; Spinoza spottet niemals, konstruiert fast niemals, er ist so rücksichtsvoll in der Wahl der Worte, daß man von Ängstlichkeit reden könnte, aber in der Sache selbst ist er, wenn man nur aufmerksam liest und richtig versteht, rücksichtslos wie ein rechter Rebell. Und man verstand ihn richtig. Überdies war der lange Titel deutlich genug: „Theologisch-politische Abhandlung, enthaltend einige Untersuchungen, welche zeigen, daß die Denkfreiheit nicht nur unbeschadet der Religion und des bürgerlichen Friedens gestattet werden könne, sondern daß sie nur zugleich mit dem bürgerlichen Frieden und der Religion selbst aufgehoben werden dürfe.“ Und einer der letzten Sätze verlangt noch entschiedener, die höchste Gewalt dürfe sich nur auf Handlungen erstrecken, im übrigen müsse es einem jeden gestattet werden, zu denken, was er wolle, und zu sagen, was er denke.

Der Weg der Beweisführung ist freilich, an den schriftstellerischen Gewohnheiten unserer Zeit gemessen, nicht ganz offen, nicht ganz gradlinig. Wollen wir der Leistung Spinozas ganz gerecht werden, so dürfen wir nicht vergessen, welche Bedeutung die Bibel damals noch besaß; sollte die Welt von der Autorität der Bibel befreit werden, wie der stille Jude von Amsterdam sich eben erst selbst von ihr befreit hatte, so mußte die Bibel aus der Bibel überwunden werden. Unmittelbare Ironie hätte falsch gewirkt, wäre kaum verstanden worden; nur leise und wie von ferne, wie für kommende Jahrhunderte geflüstert, verrät von Zeit zu Zeit eine große Ironie die ganze Überlegenheit Spinozas. Was man so liest, ist eine bibelfeste Verteidigung der Gedankenfreiheit. Ich bemerke besonders,

daß diese Ironie sich höchstens gegen Moses wendet, nicht auch gegen Jesus Christus.

Die Abhandlung geht von dem Begriffe der Prophezeiung und Offenbarung aus. Deren Verkünder seien nicht Männer einer vollkommenen Weisheit, sondern nur einer gesteigerten Einbildungskraft; aus der Sprache der alten Juden sei es zu erklären, daß den Worten und Bildern der Propheten der Geist Gottes zugeschrieben wurde. Man dürfe also von den Prophezeiungen und Offenbarungen, die teils von der Stimmung eingegeben, teils dem Zeitalter angepaßt waren (man denkt an Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts"), keine Weisheit und keine Kenntnisse erwarten. „Gott hat keinen eigenen Stil, er redet je nach der Bildung und Fähigkeit des Propheten zierlich, bündig, hart, rauh, weitschweifig oder dunkel." Der Kriegsmann Josua war kein moderner Astronom, Salomon kein Mathematiker, man brauche also, was sie falsch berichten, nicht künstlich umzudeuten, um die wissenschaftliche Würde der Bibel zu retten. Man müsse den Propheten nur das glauben, was den sittlichen Zweck der Offenbarung betrifft. Die Juden seien weder in Wissenschaft noch in Frömmigkeit den anderen Völkern überlegen gewesen; es war nur politisch nützlich, wenn Moses sie das auserwählte Volk nannte. Das Gesetz, das ihnen gegeben wurde, war ein Gesetz der Natur und darf darum gleichsam oder bildlich, nicht aber buchstäblich, ein Gesetz Gottes genannt werden. Auch wurde den Juden ihr Gesetz von Moses nur für ihr Land, nur für ihre Zeit gegeben; ein Vernunftrecht dagegen müßte aus der allgemeinen menschlichen Natur abgeleitet werden und allen Völkern nützlich sein; Spinoza unterscheidet übrigens viel schärfer als etwa Hobbes oder gar Grotius zwischen dem wirklich geltenden, d. h. bei den unvernünftigen Tieren geltenden Naturrechte und dem erstrebenswerten Vernunftrecht. Dieses Vernunftrecht ist aber unabhängig von Wundergeschichten, von irgendwelchen Kulthandlungen, von Belohnungen und Strafen. Die alten Kulthandlungen der Juden haben ihren Sinn verloren und die Zeremonien der Christen haben ihre Bedeutung nur für die Gesamtheit; wer allein lebt, ist nicht an sie gebunden. Und die einprägsamen biblischen Geschichten waren nur für das gemeine Volk nötig, das sich von den Begriffen der einfachen Vernunftreligion ohne solche Hilfen keine Vorstellung machen kann. Wer diese Geschichten wörtlich glaubt, anstatt sie als moralische Gleichnisse hinzunehmen, der mag ebensogut den Koran lesen oder Theaterstücke; zur Seligkeit gehört die Kenntnis dieser Geschichten nicht. Der Wunderglaube endlich verhindere geradezu die richtige Vorstellung von Gott und Welt. „Die Wundergläubigen meinen nämlich, Gott tue solange nichts, als die Natur nach

ihrer gewöhnlichen Ordnung handle, dagegen seien die Kräfte und Ursachen der Natur solange müßig, als Gott tätig sei. In Wahrheit geschieht nichts wider die Natur. Gott hat gar keinen anderen Willen als die Vernunft, er kann gar nicht gegen die Naturgesetze handeln, die seine Gesetze sind; die Naturmacht und die Macht Gottes ist ein und dasselbe Ding. (Spinoza will darauf an dieser Stelle nicht weiter eingehen; er deutet nur an, daß er unter Natur mehr verstehe als den Stoff; er deutet nicht an, daß sein Gott weder Willen noch Vernunft im menschlichen Sinne besitze.) Aus den Erscheinungen, über welche das Volk sich wundert und welche es darum Wunder nennt, kann das Dasein Gottes viel weniger erschlossen werden, als aus der gewohnten Naturordnung; eher könnte uns ein Durchbrechen der Naturgesetze am Dasein eines Gottes zweifeln lassen." An dieser Stelle steht schon im Traktat (S. 72 der ersten Ausgabe) das bis zum Überdruß angeführte, selten verstandene Wort Spinozas, das gewöhnlich auf die „Ethik" allein (V. prop. 29 ff.) bezogen wird: „sub quadam specie aeternitatis"; weil die Naturgesetze ewig sind und von uns unter einer gewissen Form der Ewigkeit gedacht werden, auch die Natur gesetzlich in bestimmter und unveränderlicher Ordnung vorgeht, darum weisen diese Gesetze einigermaßen auf Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit hin; das heißt doch wohl: die Naturgesetze allein lassen uns diese übersinnlichen Begriffe fassen. Was man ein Wunder nennt, ob ein widernatürliches oder ein übernatürliches, ist ein reiner Unsinn und kann zum Atheismus führen. Es gibt keinen anderen Willen Gottes als die Naturordnung. Was die Bibel etwa von wunderbaren Ereignissen berichtet, das ist entweder auf die Einbildungskraft des Volkes berechnet oder falsch gesehen oder von entweihenden Händen eingefügt.

Die meisten Ausleger der Bibel geben ihre eigenen Erdichtungen für Gottes Wort aus, um dem gemeinen Haufen ihr eigenes Denken aufzuzwingen. So verwandelte man die Religion der Liebe in eine Aussaat des Hasses und in Aberglauben. Man sollte die Bibel nicht anders auslegen wollen als die Natur, nämlich durch die Vernunft; die Göttlichkeit der Bibel darf nur aus ihren sittlichen Lehren bewiesen werden, die mit der Vernunft übereinstimmen. Zum Verständnis der Schrift gehört zunächst genaue Kenntnis der hebräischen Sprache, weil auch die Verfasser des Neuen Testaments hebraisierten. Sodann muß man philologische Kritik anlegen wie bei anderen Büchern, man wollte denn wie die Pharisäer oder der unfehlbare Papst andere Quellen der Forschung haben. Bei dem Berichte über einen Menschen, der durch die Luft geflogen ist, müssen innere Gründe darüber entscheiden, ob ein Dichter

ein Märchen geschrieben habe oder ein Politiker ein belehrendes Bild oder ein Prophet eine heilige Sache. Die Gleichnisse, die für unser Heil nützlich sind, sind am leichtesten verständlich; das übrige ist mehr für unsere Neugier da und braucht uns nicht so sehr zu bekümmern. „Diejenigen, die zum Verstehen des Sinnes der Propheten und der Apostel ein übernatürliches Licht suchen, scheinen wahrlich des natürlichen Lichtes zu ermangeln.“ Im Staate, für die Gesetze ist eine Autorität notwendig, nicht in der Religion; „denn da diese nicht sowohl in äußeren Handlungen besteht, als vielmehr in der Einfachheit und Wahrhaftigkeit der Seele, steht sie unter keinem Rechte und unter keiner öffentlichen Gewalt.“ Das Recht, frei zu denken, auch über die Religion, kommt einem jeden zu und kann nicht an andere übertragen werden; also kann jeder über Religion urteilen und die Schrift auslegen nach dem natürlichen Menschenverstande und nach seiner Fassungskraft.

Das achte bis zwölfte Kapitel bringt die eigentliche Bibelkritik, richtet sich also gegen die Kirche. Es wird gezeigt, was jetzt Gemeingut der Wissenschaft ist, daß besonders die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments nicht von ihren angeblichen Verfassern herstammen; gelegentlich wird auch schon Religionsvergleichung getrieben. Mit geringerer Gelehrsamkeit und mit mehr Zurückhaltung wird das Neue Testament behandelt; durch Widersprüche in den Grundsätzen der Apostel seien Streitigkeiten in die Kirche hineingetragen worden, die nicht aufhören werden, bevor nicht die Religion von philosophischen Spitzfindigkeiten befreit und auf die wenigen und einfachen Lehren Jesu Christi beschränkt sein wird. „Und glücklich wäre unsere Zeit, wenn wir sie auch frei von allem Aberglauben sehen könnten.“

Man werde ihn sicherlich eines Verbrechens beschuldigen, weil er die Behauptung wage, das Wort Gottes sei nur in Bruchstücken auf uns gekommen, übrigens fehlerhaft, verstümmelt, verfälscht und voll von Widersprüchen. Die Bibel sei aber nur insofern heilig, als sie die wahre Religion oder Sittlichkeit lehre; ausgewählt, gesammelt und anerkannt seien die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments von Menschen, die also offenbar — die Ironie ist recht fein — schon vor ihrer Entscheidung eine Kenntnis von Gottes Wort haben mußten. Die Hauptsache sei ja wohl richtig überliefert worden, die einfache Lehre der Menschenliebe; Philosophie und Naturwissenschaft habe man in der Offenbarung nicht zu suchen. Auch nicht eine Vorstellung von den Eigenschaften Gottes. Auf Befehl könne man den offenbarten Gesetzen gehorchen, aber niemand könne auf Befehl weise werden; „wer solche Dinge nachspricht, redet wie ein Papagei oder ein Automat, die mit ihren Worten keinen Sinn

verbinden.“ In der Bibel werde keine Philosophie gelehrt, in der Philosophie keine Religion; eine reinliche Scheidung zwischen Glauben und Wissen sei die Hauptaufgabe seiner Abhandlung. Das Wissen eines Menschen erkenne man aus seinem Denken, seinen Glauben jedoch nicht aus seinen Lehrsätzen oder Dogmen, sondern nur aus seinen Werken oder Handlungen. (Man sieht, auch ohne Spinozas Berufung auf die „ströherne“ Epistel des Jakobus, wie er sich da der Anschauung der Reformation entgegenstellt, welche gute Werke für die Seligkeit nicht eben notwendig fand.) Wer Gerechtigkeit und Liebe liebe, der sei ein Christ; über Dogmen braucht zwischen rechtschaffenen Menschen kein Streit zu sein. In einer Art von Glaubensbekenntnis wird (ähnlich wie bei Herbert von Cherbury) von einem einzigen, barmherzigen, allgegenwärtigen, beseligenden Gotte geredet, aber ausdrücklich davor gewarnt, Dogmen darüber aufzustellen, was dieser Gott sei: ob ein Feuer, ein Geist, ein Licht, ein Gedanke usw. Jedermann habe das Recht und sogar die Pflicht, solche Glaubensfragen nach den Bedürfnissen seines eigenen Herzens auszulegen; für den großen Haufen genüge der Gehorsam, das Denken sei Sache der Wenigsten. So müsse die Menge auch durch staatliche Gesetze im Zaume gehalten werden, die in einem demokratischen Staate die allgemeine Wohlfahrt bezwecken, aber auch in einer Monarchie oder in einer Aristokratie die allgemeine Wohlfahrt im Auge behalten sollen. Mit verwunderlicher Beschränkung nimmt Spinoza seine staatsrechtlichen Beispiele aus der Geschichte des jüdischen Staates; ich glaube ihm aber nicht zu viel Überlegenheit, ja eher Übermut unterzuschieben, wenn ich eine Absicht dahinter suche, daß er (im 17. Kapitel) scheinbar ohne Zusammenhang von der Klugheit spricht, mit welcher Alexander der Große sich einen Sohn des Gottes nennen ließ, und dann wieder von dem Vertrage, den das auserwählte Volk mit seinem Gotte abschloß. Solche Verträge seien seitdem nicht wieder abgeschlossen worden, eine Theokratie sei nicht mehr möglich. Es sei verderblich für die Religion wie für den Staat, wenn man den Priestern die Regierungsgeschäfte überläßt; es sei gefährlich, Glaubensmeinungen unter Gesetze zu zwingen; es sei bedenklich, die Regierungsform plötzlich zu ändern. Aber die Ordnung des äußeren Gottesdienstes kann man der Staatsgewalt überlassen; nur das natürliche Recht der Gedankenfreiheit kann niemand an einen anderen übertragen. Es ist die größte Tyrannei, wenn man einem Menschen verbieten will, zu sagen und zu lehren, was er denkt. Der Staat soll aus Menschen nicht Automaten machen wollen; sein Endzweck ist die Freiheit. Auf die Willkür seines Handelns hat der Staatsbürger verzichtet, niemals auf die Freiheit des Denkens. Unterdrückung der Denkfreiheit lastet

übrigens nur auf den Tüchtigen, den schmutzigen Geizhälsen und Schmeichlern ist sie gleichgültig. Am Ende ist es nicht nur unklug, sondern auch unmöglich, den Menschen das natürliche Recht nehmen zu wollen: zu denken, was sie wollen, und zu sagen, was sie denken.

Es war im 16. und 17. Jahrhundert allgemein üblich, daß Freidenker zum Schlusse ihrer Ausführungen sich bereit erklärten, jede Behauptung zurückzunehmen, die mit der Kirchenlehre im Widerspruch stünde. Spinoza fügt sich dieser Sitte, aber in einer neuen Weise. Nicht der Kirche, sondern nur der Regierung seines Vaterlandes wolle er sein Urteil unterwerfen. Auch das ist an Spinoza neu und groß, daß er der erste Jude war, der den Traum eines vermeintlich auserwählten Volkes nicht mehr träumte, der nach der Entdeckung des Menschen und seiner politischen Rechte die Herrschaft des Staates auch über sogenannte kirchliche Handlungen anerkannte. Sein Traktat war nicht für die Juden geschrieben, sondern für die christlichen Niederländer; er wurde eine unvergleichliche Lehre der Geistesbefreiung und hat — lange bevor der Philosoph Spinoza so gefeiert wurde, daß er fernhin sichtbar war — für die englischen Deisten und für die französischen Enzyklopädisten den Weg bereitet.

Wirkung

In der Geschichte der Philosophie spielt Spinozas „Ethik“ eine ungleich bedeutendere Rolle als der theologisch-politische Traktat; die „Ethik“, von der Schulphilosophie bald als kartesianisch, bald als antikartesianisch und atheistisch verdammt, dann für hundert Jahre so gut wie verschollen, hat, durch Lessing wiederentdeckt, in der nachkantischen Philosophie Deutschlands einen ungeheuern, nicht durchaus günstigen Einfluß ausgeübt; was an Spinoza noch scholastisch war, wurde hervorgesucht, um gegen Kant eine neue, meinetwegen tiefsinnige, ja selbst mystische Metaphysik wieder aufrichten zu können; der Ruhm Spinozas wuchs ins Ungemessene, als nicht nur Schelling und Hegel sich auf ihn beriefen, sondern auch Goethe sich zu Spinoza bekannte. Der Ruhm Spinozas als des modernsten Systematikers der Philosophie gewann solche Macht, daß noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Männer, die die Gegenfüßler aller Metaphysik waren und von Goethes Weisheit kaum einen Hauch verspürten, daß die um Haeckel es ebenfalls für richtig fanden, Spinoza für ihren Heiligen zu erklären. In Wahrheit stand es und steht es trotz aller neuen Ausgaben und Übersetzungen der „Ethik“ um die Wirkung dieses schwer zugänglichen Buches jetzt nicht besser als damals, da der böse Voltaire nicht ohne Grund sagen durfte: es gäbe in ganz Europa keine zehn Personen, die das berüchtigte Werk (das er übrigens verworren nennt) von Anfang bis zu Ende gelesen hätten. Immerhin hat die „Ethik“ ihren Einfluß auf so viele Philosophen ausgeübt, bis auf die Gegenwart, daß die

Geschichte der Philosophie ihr einen breiten Raum gönnen muß, während sie am Traktat gewöhnlich mit einer höflichen Verbeugung vorübergeht. Der Traktat ist auch gar keine philosophische Arbeit; seine geschichtliche Wirkung aber auf die geistige Befreiung des Abendlandes war fast unvergleichlich groß. Andere Freidenker vor Spinoza haben in Utopien und in vergleichenden Religionsgesprächen ebenso stark, mitunter frischer und darum überzeugender die Unwesentlichkeit der Dogmen gegenüber dem sittlichen Gehalte des Christentums betont, Duldsamkeit und Gewissensfreiheit gefordert und bezüglich der Eigenschaften Gottes das menschliche Nichtwissen verkündet; doch der Ausbreitung dieser Lehren stand das Ansehen der Bibel gegenüber, das Ansehen bei der Kirche und bei den Gelehrten. Ja, man kann es als das Verhängnis der Reformation betrachten, daß sie, als sie sich gegen die römische Herrschaft empörte, die Tyrannei des Bibelworts nicht etwa nur aufrechterhielt, daß sie vielmehr das tote Bibelwort an die Stelle der doch lebendigen römischen Kirche stellte und durch massenhafte Verbreitung der in die Volkssprachen übersetzten Bibel die Laien unter die Buchstabentyrannei zwang. Wie der Strafrichter sich, kalt und hart, auf den Buchstaben des Strafgesetzes verläßt, wie sich damals die Hexenwürger auf den Buchstaben des Hexenhammers verließen, so auch die protestantische Welt auf den Buchstaben der Bibel; besonders unheilvoll die Reformierten in Genf, in den Niederlanden und in England auf die kantigen Buchstaben des Alten Testaments. Da war es eine Tat von ganz anderer Kraft und Bedeutung als die Reformation, daß der arme Jude von Amsterdam endlich zusammenfaßte, was die philologische Kritik von Christen und Juden seit hundert Jahren im einzelnen versucht hatte, daß er mit aller schuldigen Höflichkeit die Bibel so behandelte, wie man andere Bücher zu behandeln pflegte, und zu dem Ergebnisse kam, wenn ich ein Wort des ungelehrten Spinozisten Anzengruber gebrauchen darf: es kann auch was Dummes geschrieben stehen. Seit Spinoza war das Wort Gottes für die Wissenschaft zu einem Menschenworte geworden. Dieser Leistung gegenüber war die Weiterführung der Bibelkritik wichtig, aber klein, die Ausnützung der Kritik zum Spotte klein und unwichtig.

Spinozas „Ethik“

Ist also Spinoza durch seinen Traktat ohne Frage einer der größten Förderer der Aufklärung und darum mittelbar der Gottlosigkeit, so mag es nun endlich an der Zeit sein, auch seine unmittelbare Stellung zum Gottesbegriffe zu untersuchen. An seinem „Systeme“, das uns in der „Ethik“ vorliegt. Mit Schlagworten ist nichts getan. Spinoza gilt allgemein für einen Bekenner, ja eigentlich für den Erfinder des Pantheismus; wir müssen uns aber doch fragen, ob der Gott, der in dem Worte Pantheis-

mus eingekapselt ist, der gleiche Gott sei wie der, den irgendeine der positiven Religionen lehrt. In einem weiteren Sinne könnte man Spinoza auch einen Deisten nennen, insofern er das Höchste mit dem Gottesnamen zu bezeichnen nicht aufgehört hat; doch auch da steht vorsuns die gleiche Frage: ob dieser Gott noch irgendeine Ähnlichkeit habe mit dem Gotte der kirchlich Frommen.

Es wäre verfehlt, bei dieser Untersuchung etwa von der Beweismethode Spinozas auszugehen und seinen Deus auf Grund seiner Beweise als gesichert hinzunehmen wie den pythagoreischen Lehrsatz; die mathematische Methode wäre eine Verirrung Spinozas gewesen, auch wenn er nicht ab und zu gegen Mathematik und Logik gesündigt hätte; die Begriffe der Moral und der Ontologie sind nicht genau definierbar wie die Begriffe der Geometrie, die Urteile sind schielend wie die Begriffe, und darum sind die Schlußfolgerungen ebenfalls nicht eindeutig; überdies hat Spinoza so oft den Realgrund und den Erkenntnisgrund miteinander verwechselt, daß sein Gott nicht für den bewiesenen Realgrund der Welt gelten darf. Aber darauf kommt es gar nicht an, wenn es sich um den subjektiven Gottesglauben Spinozas handelt; wie immer der Gedanke des Schlußsatzes bereits in dem ersten Begriffe des Obersatzes verborgen steckt, so besaß Spinoza besonders seine Vorstellungen von der Substanz, dem Attribut und dem Modus, bevor er diese Begriffe zum Zwecke seiner Beweisführung auch nur definierte. Das Neue nun, wodurch sich der Spinozismus wesentlich von dem Kartesianismus unterschied, bestand darin, daß Spinoza nur eine einzige Substanz annahm und diese einzige Substanz, die zugleich das Attribut des Denkens und das der Ausdehnung besitzt, Gott nannte. Da wir aber von der Substanz, wenn wir sie nicht mit dem Stoffe gleichsetzen wollen, ganz und gar nichts wissen, so wird durch die Gottesdefinition (die ich absichtlich nur unvollständig wiedergegeben habe) Spinozas eine Unbekannte durch eine andere Unbekannte erklärt, x durch y, ohne jede Angabe, die zu einer Auflösung der Gleichung führen könnte. Nicht einmal der Beweis dafür, daß es eine einzige Substanz, also einen einzigen Gott gebe, ist, so mathematisch er klingt, als irgendwie gelungen zu betrachten; denn wir kennen, an die Angaben unserer armen Zufallssinne gebunden und dazu auf unsere Innenwelt angewiesen, nur die zwei bekannten Attribute Gottes, und können gar nicht wissen, ob wir, wenn wir mehr als fünf Sinne besäßen und etwas von den unendlich vielen anderen Attributen Gottes erführen, nicht doch irgendeine andere Substanz, einen anderen Gott entdecken würden. Wenn aber Spinoza auf mathematischem Wege doch zu einigen Lehren über seine Gottsubstanz gekommen sein sollte, so sicherlich nicht auf diesem

Wege zu dem Widerspruche, der so wunderbar schön das fünfte Buch seiner „Ethik“ zu einer gottlosen Mystik erhebt: Liebe zu einem Gotte, der keine Persönlichkeit ist und der die Liebe nicht mit Gegenliebe erwidert. Gerade an diesen Stellen des fünften Buches scheint es mir ganz unmöglich, das Wort Deus durch das Wort natura zu ersetzen; geschähe es doch, so würde man in den Spinozismus einen Atheismus hineintragen, von welchem Spinozas Weltgefühl offenbar nichts wußte. Und Spinoza, der bis heute bei Freund und Feind als der Fürst der Atheisten gilt, auf dessen Namen die Kirchlichen mehr als hundert Jahre lang jeden Schimpf gehäuft haben, war kein dogmatischer Atheist. War es nicht und wollte es nicht sein. Er liebt seinen Deus, den er in sich fühlt, mit inbrünstiger Liebe, mit dem Egoismus, mit dem geringere Menschen sich selbst lieben. Er hat einmal die Liebe nüchtern und tief gedeutet als eine Fröhlichkeit, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache, da haben wir die heitere Frömmigkeit Spinozas zum Greifen nahe. Er liebt seinen Deus, wie man die Geliebte lieben würde, wenn sie zeitlos und körperlos wäre, ein Gedankenwesen. Als Rationalist hat Spinoza seinen Deus zu erkennen geglaubt, als Rationalist in ihm ein Gedankenwesen gesehen, ein ens rationis; vorher aber schon war ihm als einem Mystiker der Gott aufgegangen, mit dem er sich eins wußte, den er liebte, der Gott, der ihm die Erkenntnis und die Freiheit und darum das Heil war. Auch Spinoza kann natürlich nicht über die Sprache hinweg, die zwischen ihm und den anderen Menschen ist; er redet von Glückseligkeit und von Tugend, aber ihm ist Glückseligkeit Tugend, Tugend Glückseligkeit, und beide Stimmungen sind wieder nur die Heiterkeit, die aus dem amor Dei fließt und zum amor Dei führt. In dem fünften Buche seiner „Ethik“ befreit sich Spinoza aus seinem letzten Gefängnis, aus seinem eigenen System.

Ich habe schon einmal, in dem Büchlein „Spinoza“ (in der Sammlung „Die Dichtung“, bei Schuster und Löffler 1906), den Theismus Spinozas in seiner Eigenart darzustellen gesucht und habe dann die Hauptsätze jenes Versuchs in mein „Wörterbuch der Philosophie“ aufgenommen. Ich kann mich hier um so kürzer fassen, wenn ich abermals zeigen will, daß Spinoza kein Heuchler war, da er den landläufigen Gottesbegriff unbefangen bald für den Substanzbegriff, bald für den Naturbegriff einsetzte. Er war ein wenig Heuchler, gerechter ausgedrückt: er war ein wenig vorsichtig, da er im Traktat es dem guten Leser überließ, die letzte Folgerung zu ziehen und die Bibel als ein bloßes Menschenwerk zu betrachten. In der „Ethik“ war er nicht einmal vorsichtig. Alle menschenähnlichen Eigenschaften, gute und schlimme, mit denen Glaube und Aber-

glaube den alten Judengott ausgestattet haben, werden dem Deus wieder abgezogen. Der Deus hat keinen Willen, hat keinen Verstand, hat keine Persönlichkeit; die Menschensprache findet auf den Deus keine Anwendung. Ich glaube immer noch im Rechte zu sein mit meiner Deutung: daß Spinoza unter den drei Stufen der menschlichen Erkenntnis die drei Wege verstanden habe, die zu dem naiven Weltbilde des Sinnesmenschen, dann zu den Gesetzen des wissenschaftlichen Weltbildes und endlich zu dem Weltgefühle der pantheistischen Gotteserkenntnis emporleiten; und man halte es mir zugute, wenn ich jetzt bei diesen drei Stufen auch an meine Lehre von den drei einzig möglichen Weltbildern denke, dem materialistischen oder adjektivischen, dem naturwissenschaftlichen oder verbalen, dem mystischen oder substantivischen Weltbilde. Wir können von den Worten nicht lassen, die wir selbst großgezogen haben. Und man halte es mir weiter zugute, wenn ich noch deutlicher als früher zu erkennen glaube, daß Spinoza sich da von Stufe zu Stufe höher über den Sprachaberglauben erhoben hat, ein Sprachkritiker.

Die erste Stufe ist die des Vertrauens auf die sinnliche Anschauung, die des vorkritischen Realismus, die der Gemeinsprache: nichts ist im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war. Niemand ahnt noch, daß unsere armen fünf Sinne Zufallssinne sind und schon darum nur äußerst mangelhafte Berichte über die Wirklichkeit liefern können.

Die zweite Stufe ist immer noch nicht die einer kritischen Erkenntnis, aber sie lehrt doch schon die Einsicht in die Notwendigkeit aller Zusammenhänge; die zweite Stufe ist der Standpunkt, von dem aus die ewigen und unveränderlichen Naturgesetze als die Ursachen der unaufhörlichen Veränderungen der sinnlichen Erscheinungswelt erkannt werden. Die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft, hält diese zweite Stufe für den Gipfel, blickt von da aus nicht vorwärts und nicht aufwärts und klammert sich an ihre mühsam erforschten Naturgesetze, wie der naive Realismus an den Worten der Gemeinsprache festhält.

Zu der dritten Stufe emporzusteigen ist nur den wenigsten gegeben. „Das Erhabene ist ebenso schwer wie selten.“ Auf der ersten Stufe ist der Mensch ein Knecht der sinnlichen Worte; auf der zweiten Stufe gewinnt er einigen Überblick über die Notwendigkeiten der natura naturata, bleibt aber ein Knecht der gereinigten, der naturwissenschaftlichen Worte; auf der dritten Stufe erkennt er den Trug der natura naturata und den Trug der Sprache dazu, er verzweifelt an der Wahrhaftigkeit der Sinneswelt und an der Wahrheit der Naturgesetze; nur daß Spinoza nicht verzweifelte, nicht einmal zweifelte, vielmehr das Glück oder die Fröhlichkeit seines Erlebnisses fühlte: die Intuition der natura naturans, der All-

Einheit, seines Deus. Und es ist sehr fraglich, ob wir im Rechte sind, dem Mystiker Spinoza da, wo er ganz unkirchlich von der natura naturans oder von der einzigen Substanz oder von Gott redet, einen Rückfall in die Sprache der Scholastik vorzuwerfen, oder ob Spinoza im Rechte war, da er Unsagbares sagen wollte, die abstruse Sprache der Scholastik für seine mystischen Ahnungen zu benützen.

Deus

Es gibt aber neben und über dem Spinoza des Systems einen noch freieren Spinoza, in den Anmerkungen und in den Briefen, der die scholastische Sprache gar nicht nötig hat, um sein Tiefstes auszusprechen. Noch einmal: die Notiz von le Clerc, die behauptet, das Wort Deus sei in der ursprünglichen Fassung der „Ethik" gar nicht vorgekommen, halte ich für unrichtig; es gibt im ersten und besonders im fünften Buche Stellen, an denen Spinoza unmöglich von natura allein reden konnte; wir müßten wenigstens alle Vorstellungen von ihm ändern, wenn wir glauben sollten, er hätte da von einem amor naturae geredet; die bescheidene Einschränkung „ohne Gegenliebe der Natur" hätte nur eine offene Tür eingestoßen. Ich meine also: die berühmte Zusammenstellung „Deus sive natura" stammt von Spinoza selbst her; er entnahm der Gemeinsprache, nicht der Theologie, das Wort Deus, um seine Gesichte vom All-Einen überhaupt ausdrücken zu können; er war kein theoretischer Atheist. Aber er vollzog an dem alten Worte einen so gründlichen Bedeutungswandel, daß der Gott des Volksglaubens in seinem Deus nicht wiederzuerkennen war. Die Menschen hatten ihren Gott nach ihrem Bilde geschaffen; Spinoza tilgte aus seinem Deus jede Spur von Menschenähnlichkeit: der Deus besaß keinen Menschenverstand und keinen Menschenwillen; der Wille Gottes wurde zu einer Zuflucht des Nichtwissens. Die ganze theologische Welt und was an moralischem Aberglauben drum und dran hängt, hat Spinoza mit unerhörter Kraft zerstört durch die einzige Ausführung, die man im Anhang zum ersten Buche der „Ethik" vollständig nachlesen mag. Mir kommt es aber auf die folgenden Sätze an: „Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, die Welt und der Welt Lauf wäre ihretwegen da, mußten sie an jedem Dinge dasjenige für das Wichtigste und Wertvollste halten, was ihnen am nützlichsten und angenehmsten war. Daher mußten sie sich diejenigen Begriffe bilden, mit deren Hilfe die Welt zu erklären wäre, die Begriffe das Gute, das Schlechte, die Ordnung, die Unordnung, das Warme, das Kalte, die Schönheit, die Häßlichkeit. Und weil sie sich für frei hielten, entstanden die Begriffe Lob und Tadel, Sünde und Verdienst." Man horche einmal in den Abgrund dieser Gedanken hinein. Der Spinoza des Traktats, der Aufklärer, hatte so ungefähr sich zu den fünf kleinen Dogmen des Deisten Herbert von

Cherbury bekannt: zur Gutheißung eines Gottesdienstes, zur Unsterblichkeit der Seele und zur jenseitigen Gerechtigkeit. Wenigstens hatte er diesen Forderungen, den Überbleibseln der Landesreligion, nicht widersprochen. Der Spinoza unserer Sätze aber hat die schöne Welt auch des leise christelnden Deismus zerschlagen und die schöne Welt der hergebrachten Moral und Ästhetik dazu.

Ein Spötter, wie bald darauf heimlich Bayle und offen Voltaire, ist Spinoza niemals gewesen; auch wo ihm der Übermut aus den Augen zu blitzen scheint, ist der Ernst noch größer als der Spaß; das Bild ist nur so schlagend, daß es ein Lachen auslöst. So wenn er (im 56., nach früherer Zählung 60. Briefe) zum tödlichen Schlage gegen die Menschenähnlichkeit des Deus ausholt und ruft: „Ich glaube, daß ein Dreieck, wenn es sprechen könnte, ebenso sagen würde, Gott sei hervorragend dreieckig, daß ein Kreis sagen würde, Gott sei hervorragend rund.“ Es ist nicht wunderbar, daß sich schlimme Legenden bildeten um einen Mann, der zur Zeit der siegreichen Gegenreformation den Samen solcher Gedanken ausstreute.

Wenn unter Halbgebildeten — es können unter ihnen auch Professoren sein und sogar Fachleute der Philosophiegeschichte — von Spinoza die Rede ist, so verbindet sich sein Name jetzt, nachdem er nicht mehr (nach Lessings grimmigem Worte) als ein toter Hund behandelt wird, mit dem Begriffe „Pantheismus“. Ebenso leer klingt das, wie wenn er früher der Fürst der Atheisten genannt wurde. Ich war bereits vierzig Jahre alt, als ich noch von stolzen Freigeistern feierlich sagen hörte: sie wären Pantheisten, sie glaubten nur noch an einen „immanenten Gott“. (Eines Abends nacheinander von Auerbach und von Spielhagen.) Man sollte den „Pantheismus“ endlich zu anderen Ismen ins Grab legen. Das Schlagwort hatte vor zweihundert Jahren so viel Sinn wie etwa eine gefällige Maske; es hat die Maske abgelegt und ist schamlos geworden.

Pantheismus

Wir sollten darum den Ausdruck Pantheismus noch vorsichtiger als sonst gebrauchen, wenn von Griechen oder Römern die Rede ist; einen Pantheismus im modernen Sinne hat es im Altertum einfach nicht gegeben. Wir fassen unter der Bezeichnung Pantheisten zwei Gruppen von Freidenkern zusammen, die nur die Ablehnung eines persönlichen überweltlichen Gottes gemeinsam haben und höchstens etwa noch die Beibehaltung des Wortes „Gott“; die eine Gruppe neigt unklar zur Mystik und sieht die Welt von dem Göttlichen erfüllt, die andere Gruppe versteckt einen mechanistischen Atheismus hinter dem Wortschall Pantheismus. Nun waren die eigentlichen Atheisten des Altertums zu ehrlich und zu tapfer, übrigens auch in zu geringer Gefahr, um ihre Gottlosigkeit nicht geradezu auszusprechen; und die Köpfe, die das Göttliche

in der Welt ausgebreitet fanden, schwangen sich kaum zu einer anderen Vorstellung auf, als zu der: die Welt ist voll von Göttern oder Dämonen. Es war oft nur ein feiner, geistiger Polytheismus. Hinter dem modernen Pantheismus steckt als Vorstufe ein abstrakter Gottesbegriff, den in dieser Weise die Griechen nicht kannten. Man darf sich nicht irremachen lassen durch die Tatsache, daß es in Griechenland wie in Rom unter dem Namen Pantheon Tempel gegeben hat, die dem Wortklange nach an den Pantheismus erinnern; in solchen Stiftungen sprach sich aber just die abergläubischste Gottesangst aus, die Furcht, etwa einen einflußreichen Gott beim Gebete vergessen zu haben; wie die katholische Kirche einen Tag im Jahre allen Heiligen geweiht hat, um keinen zu vergessen.

Der Pantheismus war der letzte geistige und zunächst auch ehrliche Versuch, den alten Gott vor dem Ansturm des neuen Naturwissens zu schützen. Das Wort „Gott" wenigstens zu retten, indem man es hinter der neuen Gottheit versteckte, der Natur. Auch dieser große Pan ist tot.

Zur Wortgeschichte des Pantheismus nur zwei Erinnerungen, deren eine über hundert Jahre vor Spinozas „Ethik" zurückgeht, deren andere fünfzig Jahre nach Spinoza zur Gegenwart eine Brücke bildet.

Luther

Eben zu der Zeit, als Luther seinen großen Verrat an der evangelischen Freiheit der deutschen Bauern beging, in der Meinung, nur so seine Sache retten zu können, die Reformation, kämpfte er mit seinem ganzen beschränkten Scharfsinn gegen alle die Schwarmgeister, die in den grundsätzlichen Fragen der Religion weiterzugehen schienen, als er zu gehen frei genug war. Zu diesen Schwarmgeistern, zu den „Polter- und Rumpelgeistern" rechnete er auch die Loisten von Antwerpen, die man heute für den Pantheismus in Anspruch zu nehmen pflegt. Luther hetzte ihnen die Inquisition auf den Hals. Im Frühjahr 1525 berichtete er an Spalatin (Sämtliche Schriften, von Walch, Band 21, S. 966): „Ich habe hier (in Wittenberg) eine neue Art Antwerpischer Propheten, die da sagen, der Heilige Geist sei nur der natürliche Witz und Verstand. Wie tobet der Satan allenthalben wider das Wort! Und das halte ich mit unter die merklichen Zeichen, daß der Satan selbst denselben Tag zu spüren scheint, darum er seinen letzten Zorn ausspeiet!" Wenige Tage später sandte er an seine Anhänger in Antwerpen (zu Antorf) ein „Warnungsschreiben, sich vor den irrigen Geistern zu hüten" (Band 10, S. 89 und S. 1782), welche in den Niederlanden schon vor Beginn der deutschen Reformation schwärmerische Ketzereien gepredigt hatten, sich jetzt von der Kirche loszusagen wagten und nach Luthers Urteil auf Libertinismus und Atheismus ausgingen. Das Warnungsschreiben, in welchem der alte Gespensterglaube durch den Teufelsglauben ausgetrieben werden soll,

der Stifter der Loisten also aus einem Rumpelgeist in ein Werkzeug des leibhaftigen Teufels verwandelt wird, wirft der neuen Sekte mit vielem Poltern doch wieder nur ihren Naturalismus vor. Nach ihren Glaubensartikeln, die Luther eitel mutwillige Frevelartikel nennt, besitzt jeder Mensch den Heiligen Geist und der Heilige Geist ist nichts anderes als Vernunft und Verstand; jeder Mensch glaubt und jede Seele wird darum das ewige Leben haben; und wer den Heiligen Geist nicht hat, der hat auch keine Sünde, denn er hat keine Vernunft.

Der Streit oder vielmehr schon Zank zwischen dem Manne aus Antwerpen und den Päpsten von Wittenberg scheint sich aber gar nicht um diese Sätze gedreht zu haben, da sie von dem „Rumpelgeiste" abgeleugnet wurden; der Besucher scheint die Reformatoren an einer besonders empfindlichen Stelle gepackt zu haben: daß der allgütige und allmächtige Gott nach Luthers Lehre die Sünde gewollt habe; Luther ereifert sich sehr heftig und leer gegen diesen berechtigten Vorwurf.

Loisten

Der Ketzer aus Antwerpen war kein Theologe, sondern nur ein einfacher Schieferdecker Pruystinck, nach dessen Taufnamen Eligius (Loy) die Loisten sich nannten. Pruystinck wurde innerhalb eines Jahres nach Luthers Denunziation von den Antwerpener Ketzerrichtern vorgeladen, verstand sich zum Widerruf und kam zunächst mit einer geringen Strafe davon. Nun predigte er weiter und ließ von des Schreibens kundigen Jüngern Flugblätter verfassen, die in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland Verbreitung fanden. Im Jahre 1544 wurde er (mit einigen anderen Mitgliedern der Sekte) abermals angeklagt, gefoltert und als rückfälliger Ketzer zum Scheiterhaufen verurteilt. Die für die Reformationszeit erstaunliche Ketzerei, daß nämlich jeder Mensch den Heiligen Geist besitze, ist wirklich eine Art Pantheismus in unphilosophischer, in biblischer Sprache: die Schwachheit des Fleisches wird zugegeben und findet ihre Sühne allein auf Erden; der Geist des Menschen ist aber als Heiliger Geist, also als ein Teil der Gottheit, völlig frei und hat über sich keinen anderen Gott, nach dessen Willen er zu fragen hätte. Man nimmt an, und zwar mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Libertiner von Genf, die Calvin seit 1545 schändlich bekämpfte, versprengte Loisten waren.

Luther hat da auf die Libertiner von Antwerpen ebenso blind losgeschlagen wie auf die deutschen Bauern; da und dort hat er nicht gesehen und nicht geahnt, wie tief seine unfreie Ketzerei unter der freien Ketzerei der niederdeutschen und der oberdeutschen Bauern stand.

Die begriffliche Unterscheidung des Pantheismus von verwandten Ketzereien ist übrigens eine viel schwierigere Aufgabe, als unsere Monisten ahnen, die den Spinoza zu ihrem Schutzheiligen gemacht haben, um sich

doch zu irgendeiner Philosophie zu bekennen, und die wirklich in Verlegenheit kämen, wenn man sie zu einer klaren Definition ihres Pantheismus zwingen dürfte und wollte. In Wahrheit sind unsere Monisten rationalistische Materialisten, also Atheisten, die — weniger aus Vorsicht, als aus einer gewissen Rücksicht auf die Schwäche ihrer Anhänger — die alte Gottesvorstellung preisgegeben haben, an dem Worte Gott aber wie an einem Erbstück festhalten. Daran würde nichts geändert werden, wenn man für Pantheismus den etwas konkreteren Ausdruck Kosmotheismus einführen würde. Immer wird da die Persönlichkeit, die zum Wesen des Gottes gehört, geleugnet und ein hölzernes Eisen, ein unpersönlicher Gott, zum Urgrund aller Dinge gemacht. Ob der mystische Pantheismus Meister Eckharts diesen Gott erlebt, ob der ontologische Pantheismus Spinozas diesen Gott findet oder erfindet, ob der ethische Pantheismus Fichtes (und vielleicht schon Kants) diesen Gott ersehnt und darum postuliert, ob der logische Pantheismus Hegels (und Schellings) diesen Gott erdenkt, immer wird da, mehr oder weniger bewußt, ein altes Wort, nachdem es seinen Begriffsinhalt verloren hat, künstlich konserviert.

Nun aber die zweite und kürzere Erinnerung, diesmal erst zur eigentlichen Wortgeschichte des seitdem so beliebt, so modern gewordenen „Pantheismus". Beachtenswert ist es immerhin, daß die Ketzerei des Pantheismus älter ist als ihr Name; die Pantheisten des 16. Jahrhunderts, ja sogar die Lehren Spinozas, der für uns der philosophische Begründer des Pantheismus ist, erregten Gott und die Welt, ohne daß man die Bezeichnung Pantheismus nötig gehabt hätte. Die verwegene Neubildung ist nicht viel älter als zweihundert Jahre. Im Jahre 1720 gab Toland sein „Pantheistikon" als eine Art Katechismus der „Pantheisten" heraus; aber die Bezeichnung „Pantheist" findet sich bereits 1705 im Titel einer Flugschrift Tolands und bald darauf in der Polemik um diese Flugschrift. Der Vorstoß Tolands von 1705 ist aber für uns darum von größerer Bedeutung als das Pantheistikon von 1720, weil dort — meines Wissens zum ersten und einzigen Male — der Zusammenhang zwischen dem Deismus Tolands, einem atheistischen Pantheismus, und dem bloß unchristlichen Socinianismus einfach festgestellt wird. Der Titel der Flugschrift von 1705 lautet nämlich: „Socinianisme truly stated being an Example of fair Dealing in theological Controversys, to which is profited Indifference in disputes, recommended by a Pantheist to an orthodox friend." Ich kann und will nicht leugnen, daß diese kleine bibliographische Notiz, weil sie auf das Verdienst der Socinianer um die Befreiung der

Toland

Menschheit hinweist, mir wertvoller dünkt, als das ganze unaufrichtige, unfaßbare, streck- und dehnbare Scheinwort „Pantheismus“. Wertvoller erst recht als alle die Versuche, seit bald hundertfünfzig Jahren, Ordnung zu bringen in die Definition und in die Arten und Abarten des Modewortes „Pantheismus“. Ist ja alles nicht wahr. Zufall war es, daß das Weltbild, das auf einen außerweltlichen Gott verzichtete (nur nicht auf einen Würdenträger namens „Gott“), die Bezeichnung „Pantheismus“ erhielt, die Spinoza übrigens nicht selbst gebraucht, und nicht etwa die Überschrift Pankosmismus oder Kosmotheismus oder Theomonismus. Willkür ist es, wenn die Geschichtschreiber der Philosophie dann über das Zufallswort „Pantheismus“ und seine Bestandteile (παν und ϑεος) orakelt haben, als ob eine neue Wortzusammensetzung wie eine neue chemische Synthese immer etwas Wirkliches wäre. Zwiefache Willkür ist es, wenn die Theologen (und nach ihnen auch sogenannte Philosophen) sich über die Unterschiede zwischen dem psychologischen, dem kosmologischen, dem ontologischen, dem emanierenden und dem evolutionistischen Pantheismus die hohlen Köpfe zerbrochen haben. Wahr ist, daß Spinoza wirklich (wie ein feindliches Jahrhundert sagte) der Fürst der Atheisten war, daß er aber ohne jede Unehrlichkeit das „System“ zu Ende denken konnte, das nachher zu einer halben Rettung des Gottesbegriffs herhalten mußte. More geometrico wäre Spinoza nur zur Negation Gottes gekommen; seine abgründige Sehnsucht aber war stärker als seine geometrische, logische Methode und zwang ihn, den wohlfeilen Dualismus Descartes' durch den Monismus des All-Einen zu überwinden; Descartes hatte über den beiden Attributen (dem Denken und der Ausdehnung) eigentlich noch einen Obergott hingestellt wie eine Hilfskonstruktion; Spinoza behielt, doch wohl fromm in seinem unmathematischen Herzen, für sein All-Eines den alten Namen Deus bei, nachdem er diesem Gotte alle, aber auch alle jüdisch-christlichen Eigenschaften genommen hatte. Die Wiederbelebung dieses Pantheismus durch die Halbkantianer (der Ausdruck ist von Ritter) Hegel und Schelling ist Wortmacherei, bei Hegel eine blendend geistreiche, bei Schelling eine öde Wortmacherei. Vorher, an der Scheide des 17. und des 18. Jahrhunderts, lastete der Zauber oder der Druck (sagen wir: der drückende Zauber) des Gottesnamens noch so sehr, auch auf den freiesten Menschen, daß man in den Niederlanden lieber Pantheismus als Pankosmismus sagte, daß endlich auch die englischen Schüler Spinozas, die Freidenker, sich willig in die Klasse der „Deisten“ einreihen ließen, obgleich sie von Toland an ganz gewiß Atheisten waren. Der Pantheismus war noch nicht Mode geworden.

Zwölfter Abschnitt

Die englischen Deisten

I. Die Bezeichnung dieser Freidenker – Herbert von Cherbury

Die Welle der Freidenkerei, die im 13. Jahrhundert über den Kontinent hinging, mußte sich auch in England fühlbar machen, das bald darauf der Hauptschauplatz der nominalistischen Kämpfe werden sollte, das Stammland des Deismus freilich erst mehr als vierhundert Jahre später. Eine Chronik gibt uns zum Jahre 1254, also kurz nach dem Tode des Kaisers, der das Schlagwort von den drei Betrügern prägte, eine Notiz: ein guter Mönch wollte keine Bücher mehr lesen, nachdem er erfahren hatte, daß alle Einfältigen zu Gott hingerissen würden, daß aber die Gelehrten das Dasein Gottes in Zweifel zögen.

Es ist ein weiter Weg von dieser Erkenntnisangst des 13. Jahrhunderts zu der Aufklärung des 18., der weite Weg, der vom Mittelalter zu unserer Zeit führt; nur daß die Aufklärung zu Ende des 17. Jahrhunderts und noch lange nachher sich ängstlich „Deismus" nannte.

Die Bezeichnung „Deismus" klingt für unser inneres Ohr veraltet, es liegt wie zweihundertjähriger Staub darüber. Sie wird vor allem anders bewertet. Deismus schien bestimmt zu sein, die allgemeine und versöhnende Religion der Zukunft zu werden; heute haben wir den Eindruck von Vergangenheit, von Rückständigkeit, von einem schlechten Religionsersatz. Der Grund dieser Entwertung liegt in einer Beziehung zu den Sprachworten, die doch mehr sein dürfte als ein Wortspiel. Die entscheidenden Deisten waren frei genug, die Menschheit von der Unterwerfung unter ein vermeintliches Wort Gottes erlösen zu wollen, also von dem Glauben an eine Offenbarung, also von der Verpflichtung zu einer positiven Religion; sie waren nicht frei genug, sich selbst auch aus der Knechtschaft des Wortes oder des Begriffs „Gott" zu lösen. Sie erhoben sich bis zur Bibelkritik, gelangten aber nicht bis zur Sprachkritik.

Latitudinarier

Es ist ein Zufall in der Geschichte der Sprache, diesmal in der Geschichte der gelehrten Sprache, daß die ganze starkgeistige, unchristliche Bewegung, die von England ausging, ihren Namen von den Deisten erhielt und nicht von den noch viel vorsichtigeren Latitudinariern.

Eine eigentliche Sekte oder auch nur feste Partei der Latitudinarier hat es selbst in dem sektenreichen England niemals gegeben; dort kam die Bezeichnung nur auf (latitude-men),*) um freundlich oder unfreund-

*) Latitude bedeutet jetzt: Breite, Spielraum, Freisinn.

lich eine Gruppe von Schriftstellern zusammenzufassen, die zum Himmel einen **breiteren** Weg öffnen wollten als irgendeine der kirchlichen Genossenschaften. Diese Leute zeichneten sich dadurch aus, daß sie nur äußerst wenige Glaubensartikel aufstellten: genau genommen nur das Dasein Gottes, wodurch sie den Deisten nahe kamen, und die messianische Sendung Christi, wodurch sie sich von den unchristlichen Deisten wieder unterschieden. Der Hauptvorwurf, den man ihnen machte, war, daß sie sogar die Socinianer, endlich auch die Juden, Türken und Heiden als Brüder anerkannten. Wegen seines Buches über die Vernünftigkeit der christlichen Religion wurde Locke allgemein zu den Latitudinariern gerechnet. Insofern mit gutem Recht, als Latitudinarianismus und Toleranz beinahe Synonyme waren, nur daß die Toleranz sich eher auf die Verpflichtung des Staates zur Duldung bezog, die Lehre der Latitudinarier jedoch mehr die gegenseitige Duldung der Sekten forderte. Die deutschen Theologen, denen jede Duldsamkeit noch hundert Jahre länger fremd war, verabscheuten alle Bestrebungen, die auf einen Ausgleich oder auf eine Vereinigung der Konfessionen ausgingen, nannten alle solche Friedensprediger Indifferentisten und unterschieden unter diesen drei Grade; die schlimmsten Indifferentisten waren ihnen die Latitudinarier, eben weil sie sich sogar mit den Socinianern vertragen wollten, weniger ruchlos schienen ihnen die Männer, die eine Union zwischen Katholizismus und Protestantismus betrieben, am wenigsten tadelnswert die Politiker, die eine Einigung nur zwischen Luthertum und Calvinismus herstellen wollten. Es ist leider nicht zu leugnen, daß in Deutschland — und ähnlich in Frankreich — der schwer aussprechbare, aber dem Sinne nach hübsche Name Latitudinarier zu einem Schimpfworte wurde, der alle die brandmarken sollte, die nicht jeden Andersgläubigen verdammten; dazu kam es gegen Ende des 17. Jahrhunderts auch in England, aber erst unter der Restauration der Stuarts und gegen den Widerspruch der besseren Köpfe.

In Deutschland wurden die theologischen Streitigkeiten nur von den Fürsten zu politischen, d. h. egoistischen Zwecken benützt; in England, dem Heimatlande des breiten Wegs, waren die theologischen Streitigkeiten von Hause aus politisch gerichtet; das Volk war frühzeitig politisiert. Was man heute noch in Glaubenssachen bei uns die englische Heuchelei zu nennen pflegt, war von jeher oder doch seit der englischen Reformation ein wirklicher Indifferentismus, der zwischen religiösen und politischen Parteien keinen Unterschied machte und zur Erreichung bestimmter Ziele getrennte Parteien gern auf eine gemeinsame Plattform vereinigte. Selbst in den Jahren vor der ersten Revolution hatte es schon neben den fanatischen Puritanern, die nur im Hasse gegen die Episkopalkirche einig

waren, duldsame Puritaner gegeben; Cromwell, der ein theokratisches und despotisches Regiment führte, war durchaus tolerant. Wenn man die gebildeteren theologischen Bücher der Zeit liest, staunt man darüber, wie mächtig der Einfluß der Philosophie (Bacon, Descartes) dort auch auf die Verteidiger des Christentums gewesen war.

Erst als die Stuarts für kurze Zeit wiederkehrten und auf der Oberfläche der heftigste Kampf zwischen der siegreichen Episkopalkirche und den nun doppelt fanatischen Puritanern ausbrach, als später — diese Angst spukte noch durch einige Jahrzehnte — jedes tolerante Gesetz daraufhin geprüft wurde, ob es nicht den verhaßten Katholiken Vorschub leistete, da wurden Hochkirchler und Puritaner erbittert gegen die Indifferentisten oder Latitudinarier, die sogar mit den Papisten in Frieden leben wollten. Da erst wurde der Name „latitudinarians" in England zu einem Schimpfe, den man jedem vermeintlichen Begünstiger des Katholizismus ohne Bedenken an den Kopf warf. Darüber klagt eine Streitschrift von 1662, die sogar von einer neuen Sekte der Latitudinarier redet und von deren wissenschaftlichen Bildung, untadeligen Lebensführung und politischen Mäßigung das Heil für die englische Hochkirche erwartet; — wie etwa heute liberale Geistliche, die wenig Anhänger hinter sich haben, sich ehrlich für Retter der protestantischen Kirche gegen Atheismus und Katholizismus halten.

In Wahrheit gab es auch damals nur latitudinarische Geistliche, nicht eine latitudinarische Gemeindebildung. Und diese freien Geistlichen selbst hatten sich, mit dem Vorbehalte ihrer wissenschaftlichen Forschung und ihrer etwa platonischen Überzeugungen, völlig der Hochkirche angeschlossen, deren Verfassung, Ritus und Liturgie sie als ein geheiligtes Herkommen, als das vernünftige Alte, gar nicht erst bekämpften.

Bury

Für diese englische Gewohnheit oder Neigung, neuen Wein in alte Schläuche zu gießen — was unsere festländische Unkenntnis eben Heuchelei nennt —, ist kaum ein Buch lehrreicher als das von Arthur Bury (1624 bis um 1714), das übrigens das neue Schlagwort gleich im Titel führt: „Latitudinarius orthodoxus" (1697). Bury hatte 1690 eine Schrift herausgegeben, „The naked gospel" (das nackte, unverhüllte, ungeschminkte Wort Gottes), die man getrost socinianisch oder beinahe unchristlich nennen mag: alle Artikel außer denen des Glaubens an Gott und der Buße seien überflüssig; Mohammeds Religion genüge für das Heil der Menschen; Jesus Christus sei nur ein Mensch gewesen. Die „gottlose" Schrift wurde als ein unerhörtes Libell von der Universität Oxford verurteilt und vom Henker verbrannt. Als auch Jurieu, der Feind Bayles, gegen die Latitudinarier und insbesondere gegen das „nackte Evangelium" (als gegen ein

socinianisches Buch) eine leidenschaftliche Streitschrift herausgab, verteidigte sich Bury im „Latitudinarius orthodoxus“ in einer Weise, die dem festländischen Gewissen, wie gesagt, heuchlerisch erscheint und so für uns unlesbar wird. Da gibt es kaum einen der 39 Glaubensartikel der englischen Hochkirche, die Bury nicht gehorsam unterschreibt, deren Zwange er aber sich nicht durch verwässernde Umdeutung wieder entzieht. Die mühsamste Arbeit macht es dem Verfasser, die Menschwerdung Christi anzuerkennen und doch auch hier wieder das Wunder abzulehnen. Verwegener äußert sich Bury schon über das Abendmahl, an welches er den Maßstab einer geschichtlichen Bibelkritik anlegt; vom Abendmahl wie von der Dreieinigkeit wird als von verständlichen Begriffen der Christensprache geredet, aber so, als ob man dabei an kein Geheimnis, an keinen Supranaturalismus zu denken habe.

Der Versuch Burys, durch den Titel seines Buches die Orthodoxie jeder Ketzerei zu behaupten, gewissermaßen die Richtigkeit des breiteren Weges, täuschte die wirklich Orthodoxen nicht. Nun war es aber doch die nächste Wirkung des Buches „Latitudinarius orthodoxus“, daß derlei Menschen, die in der Theorie oder in der Praxis jede Gesinnung gelten ließen, die sich aber auf gar eine Glaubensartikel geeinigt hatten, jetzt unter dem Namen der Latitudinarier zusammengefaßt wurden. Was man ihnen als gemeinsame Überzeugung nachsagte, das war so ungefähr ein folgerichtiger Protestantismus: die Freiheit des Glaubens, die gegen Rom erstritten worden war, sollte auch durch neue Kirchensynoden und durch neue Glaubensbücher nicht angetastet werden können. Die allgemeinste und natürlichste Religion sei auch die vollkommenste; da nun an Gott den Vater alle Welt glaube, an Gott den Sohn aber nur die Christen, so müsse man zu der Naturreligion zurückkehren, zu dem Glauben von Henoch, Abraham und — Moses. Die Erklärungen über die christlichen Geheimnisse, besonders über die Menschwerdung Christi, sind zweideutig; doch erinnert mancher Satz an den nüchternen Rationalismus der Socinianer.

Die Bezeichnung „Latitudinarier“, sehr früh entstanden, erhielt sich also noch lange in eine Zeit hinein, die den theologischen Eifer des 17. Jahrhunderts nicht mehr kannte; mehr und mehr wurde sie so zu einem verächtlichen Schmähworte für die Lauen, für die Indifferentisten. Wir könnten noch erfahren, wie das Wort unter ganz veränderten Verhältnissen gegen Mitte des 19. Jahrhunderts wieder zu Ehren kam, in der Rück- oder Lehnübersetzung „Broad Church Party“.

Alle Ehren aber, die der Befreiung von den positiven Offenbarungsreligionen zufielen, häuften sich weder früher noch später auf die Gruppe

der Latitudinarier, sondern früher und später auf die ungleichen Brüder, die sich Deisten nannten oder Deisten genannt wurden. Nur daß die „Deisten“ doch etwas weniger „christelten“ als die Latitudinarier.

Sprache der Deisten

Wenn ich bekennen muß, daß dieses Buch eigentlich eine Wortgeschichte ist, die negative Wortgeschichte der allmählichen Entwertung des Wortes „Gott“, so darf ich auch die Sprache nicht unbeachtet lassen, deren sich diese Schriftsteller bedienten; ich meine natürlich nicht ihre verschiedenen Nationalsprachen, sondern ihren Wortschatz, genau genommen auch ihre Logik, unabhängig vom Idiom. Da ist es nun an den englischen Deisten zu beachten, daß die stärksten Kämpfer, wie vor ihnen schon Hobbes, die Gründe gegen die Theologie oft in theologischer Sprache vorbringen; die Antichristen müssen sich beim Angriff gegen das Christentum auf den christlichen Boden stellen, auf die gemeinsame christliche Sprache. Das gilt für Herbert, für Toland (abgesehen von seinem Pantheistikon), für Collins und noch mehr für die kleineren Geister. Locke und Hume erst sind frei von diesem cant, wenigstens in ihren gewaltigen Hauptwerken. Und erst Shaftesbury und Bolingbroke haben von Pierre Bayle gelernt, sich der modernen Ausdrucksweise weltlicher Schriftsteller zu bedienen und haben dann wiederum durch ihren ungöttlichen, gemeinsprachlichen Stil auf die Popularphilosophie in Frankreich und in Deutschland eingewirkt.

Die meisten Deisten bestrebten sich, den farblosen Begriff ihres Gottes von irgendwoher mit farbigen Bildern zu schmücken; wo märchenhafte Eigenschaften aus dem Kinderglauben irgendwie mit der Natürlichkeit und Duldsamkeit der allgemeinen Religion vereinbar schienen, da wurde an die Eigenschaften Gottes ebenso geglaubt wie an sein Dasein. Verschwanden die Farben völlig und dazu sogar die Linien einer sichtbaren Gestalt, wie wenn z. B. Voltaire einen Deismus ohne Jenseits und ohne göttliche Güte lehrte, so führte das zu einer formlosen Abstraktion, die den positiven Religionen gegenüber einfach langweilig war. Keine Kunst vermochte diesen bloß logischen Deismus zu fassen. Selbst die Wortkunst, die sich noch am ehesten des Begriffs hätte bemächtigen können, versagte völlig; öde und leer sind Voltaires deistische Lehrgedichte nicht nur im Vergleiche zu der Farbenpracht des katholischen Dante, sondern auch im Vergleiche zu der Glut des Puritaners Milton. Von der bildenden Kunst gar nicht zu reden, die dem strengen Deismus gegenüber versagen muß. Doch selbst die Musik kann nicht deistisch sein. Ein Sebastian Bach wird in der Hohen Messe nüchtern, lehrhaft, mindestens schnörkelhaft, wo er das Credo in unum Deum ausdrücken will, und erhebt sich zu seiner künstlerischen Glaubenskraft erst wieder, wenn der Text ihm die christlichen Worte bietet: et incarnatus est et homo factus est. Zu seiner

ganzen Gewalt gar erst bei der sinnlichen Vorstellung der Auferstehung: expecto resurrectionem mortuorum. Freilich war Sebastian Bach, der Große, kein Deist; er war fromm ohne —ismus.

Wer die Worte ungeprüft auf Treu und Glauben hinnimmt, der glaubt am Ende treuherzig, der Deismus müsse ungefähr das gleiche bedeuten wie der Theismus, bilde darum einen Gegensatz zum Atheismus und gehöre also in die Geschichte des Atheismus gar nicht herein. Darauf wäre zunächst zu antworten, daß erstens alle hervorragenden Deisten von ihren rechtgläubigen Zeitgenossen gelegentlich Atheisten genannt wurden, daß zweitens ein nachweisbarer Stammbaum von den englischen Deisten über die französischen Enzyklopädisten und Materialisten zu den dogmatischen Atheisten von gestern und heute führt. Deismus

Aber auch abgesehen von dem Urteile der Mitwelt und von der Wirkung auf die Nachwelt ist der Deismus ein fließender Begriff. Als die Worte aufkamen, wurde das lateinische Deist genau in dem gleichen Sinne gebraucht wie das griechische Theist (θεος = deus) und beide Worte besagten wirklich, daß die Leute, auf die sie paßten, keine Atheisten waren, vielmehr an einen Gott glaubten; auch ein gläubiger Christ konnte sich bis ins 16. Jahrhundert hinein einen Deisten oder Theisten nennen. Erst neuere Pedanterei hat allerlei Begriffsunterschiede zwischen Deismus und Theismus aufgebracht. Bald sollte der Theismus die Transzendenz lehren, der Deismus die Immanenz. (Oder auch umgekehrt.)

Im Sinne eines freien und konfessionslosen Gottglaubens, einer unchristlichen Religiosität, finden wir den Ausdruck Deismus 1569 zum ersten Male gebucht, lange vor Herbert. Der Schweizer Pierre Viret (geb. 1511, gest. in Bearn 1571) war ein Gesinnungsgenosse Calvins, wenn auch nicht sein Mitarbeiter. Er bekämpfte die katholische Kirche durch gelehrte und durch witzige Schriften; wurde seinerseits von Orthodoxen heftig verfolgt und einmal, wenn die Nachricht von einem Vergiftungsversuch gegen ihn auch falsch sein sollte, von einem Priester beinahe zu Tode geprügelt; dieser Überfall verführte Bayle zu dem unübersetzbaren Wortspiele, jener Priester hätte sich nur auf Schlußfolgerungen in Ferio et in Barbara verstanden. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß ein Genosse Calvins auch gegen Protestanten papistisch unduldsam war, wenn sie seiner eigenen Sekte nicht angehörten. Die in mancher Beziehung merkwürdige Stelle über die Deisten findet sich in der Widmungsepistel des zweiten Bandes seiner Instruction Chrétienne (ich zitiere nach Bayle). Viret

„Es gibt viele Leute, die sich wie die Türken und Juden zu dem Glauben an irgendeinen Gott und irgendeine Gottheit bekennen; was aber Jesus Christus betrifft und die Zeugnisse der Evangelisten und Apostel, so

halten sie das alles für Fabeln und Träumereien ... Man hat mit ihnen mindestens ebensoviel oder noch mehr Mühe als mit den Türken; denn ihre Religionsmeinungen sind ebenso seltsam oder noch seltsamer als die der Türken und aller anderen Ungläubigen. Ich habe gehört, daß manche aus dieser Rotte sich Deisten nennen, mit einem ganz neuen Worte, das sie dem Namen der Atheisten entgegensetzen wollen." (Ein Zeitgenosse Virets, P. von Saint-Julien, nennt unter den Sekten, deren Vernichtung Viret betrieb, als die schlimmsten die Achristen und Deisten.) „Weil nämlich ein Atheist einen Menschen ohne Gott bezeichnet, wollen sie durch den neuen Namen zu verstehen geben, daß sie nicht ohne Gott sind; denn sie glauben wohl — wie gesagt — an irgendeinen Gott und erkennen ihn sogar an als den Schöpfer des Himmels und der Erden, wie die Türken; aber von Jesus Christus wissen sie nicht, was er sei und halten nichts von ihm und von seiner Lehre ... Diese Deisten spotten über alle Religion, obgleich sie sich zum äußeren Schein in die Religion derer schicken, mit denen sie leben müssen, denen sie gefallen wollen oder die sie fürchten. Die einen von ihnen haben irgendeine Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele, die anderen urteilen darüber und über die göttliche Vorsehung wie die Epikureer, als ob Gott sich um die Regierung der menschlichen Dinge nicht kümmerte und alles dem Zufall und der Klugheit oder Dummheit der Menschen überließe. Ich bin entsetzt bei dem Gedanken, daß es solche Ungeheuer gibt unter denen, die den Christennamen tragen; und mein Entsetzen verdoppelt sich bei der Erwägung, daß viele, die Schriftsteller und Philosophen von Beruf sind, als Gelehrte oft geschätzt und als die schärfsten und feinsten Geister, von diesem abscheulichen Atheismus nicht nur angesteckt sind, sondern ihn auch bekennen und öffentlich lehren und mehr Leute mit solchem Gifte vergiften. Wir werden bald solche Ungeheuer mit mehr Arbeit zu bekämpfen haben als etwa den Aberglauben und den Götzendienst, wenn Gott nicht Rat schafft; aber ich habe gute Hoffnung, daß er es tun werde. Denn unter den gegenwärtigen Religionsstreitigkeiten mißbrauchen viele arg die gewährte Freiheit, die eine oder die andere von den streitenden Religionen zu wählen; sie erlauben sich auf beide zu verzichten und leben ganz und gar ohne Religion. Wenn nun diese Menschen sich damit begnügen würden, allein in ihrem Irrtum und Atheismus zu verkommen, ohne die anderen durch ihre schlechten Reden und schlechten Beispiele zu verderben, so wäre das Unglück nicht so zu beklagen."

Diese Stelle scheint mir überaus wichtig, weil sie die Abstammung des Deismus oder des Achristentums von den Socinianern deutlich bezeugt; man sieht ferner, daß der „Deismus" beinahe hundert Jahre vor

Herbert schon wie ein technischer Ausdruck aufkam. Der fromme Herbert selbst nannte sich freilich nicht so; aber fast alle seine Nachfolger, von Blount bis Shaftesbury, wurden oft von Feinden und von Gesinnungsgenossen so genannt und verbaten sich die Bezeichnung nicht. Erst als das „freie Denken" und das Pochen auf die Vernunft zur Aufstellung einer Vernunftreligion fortschritt und diese „reine" Religion in dem sektenreichen England mit den Ansprüchen einer positiven Religion auftrat, begannen gelehrte und gebildete Prediger scharf zwischen Christentum und Deismus zu unterscheiden; von beiden Seiten äußerte sich eine Unklarheit, die an Unehrlichkeit grenzte: die Rechtgläubigen rühmten sich, ebenso freie Denker zu sein wie ihre Gegner, und diese nannten sich „christliche Deisten"; ihr Kampf gelte zugleich dem Atheismus und dem Aberglauben, nur daß unter Aberglauben bald jede positive Religion verstanden und der Angriff gegen den Atheismus mitunter nur zum Schein geführt wurde.

Free-Thinker

Die allgemeinere und eigentlich untheologische Bezeichnung **Freidenker** (Free-Thinker) wurde bekanntlich erst durch den Titel eines Werkes von Collins 1713 eingeführt, muß aber schon vorher im Sprachgebrauche gelebt haben, da der Mathematiker Molyneux schon 1697 brieflich den jungen Toland einen candid Freethinker nennt. Es bedeutet offenbar eine Denkweise, die die berühmte politische Freiheit der Engländer auf religiöse Fragen ausdehnt und keine Autorität gelten läßt. Die gebildeten Rechtgläubigen wollten, wie gesagt, auch ihrer Denkweise einen freien Vernunftgebrauch nicht absprechen lassen und nannten die Freiheit der unchristlichen Freidenker Zügellosigkeit. Wir werden später sehen, wie in Frankreich der Ausdruck libre penseur in schlechten Ruf kam, wie das Wort Libertiner einen verächtlichen Sinn bekam und für Freigeist die unbescheidene Übersetzung esprit fort aufkam.

Naturalisten

Weil die Vernunftreligion, die eben erst erfunden worden war, zugleich für die älteste Naturreligion ausgegeben wurde, hießen die Deisten bei ihren Gegnern auch **Naturalisten**. Von einer Naturreligion hatte der radikale Staatsrechtler Bodin schon 1588 gesprochen. Der Ausdruck wurde im 17. Jahrhundert unter den englischen Theologen, im 18. Jahrhundert unter den deutschen Popularphilosophen herrschend, und enthielt eigentlich die Ketzerei: daß man nur die Natur als Führerin zur Seligkeit brauche, daß eine Offenbarung weder dagewesen noch nötig sei.

Rationalisten

Für viele unter den englischen Deisten, die die Vernunft zu ihrer alleinigen Autorität machten, wäre darum der Name **Rationalisten** der richtige gewesen; er wird auch schon im Eifer des Gefechts mitunter gebraucht, sowohl für die Verächter jedes Glaubens als auch für Theologen, die der Vernunft zu viele Rechte einräumten; aber zu einem tech-

nischen Ausdrucke wurde das Wort Rationalismus erst in Deutschland unter der Herrschaft der Wolffschen Philosophie, zu einem theologischen Parteinamen gar erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Ich habe schon erwähnt, daß so ziemlich alle Deisten in der Polemik Atheisten genannt wurden. Am weitesten darin geht der deutsche Atheistenfresser Kortholt, der in seinem Buche „de tribus impostoribus magnis“ sogar den gläubigen Herbert, der die Lehre von Gott und von einem Jenseits an die Spitze seines Systems stellt, als einen Atheisten verdammt; allerdings verrät sich bei Kortholt noch kindischer als bei anderen der Grundsatz: wer über Gott anders denkt als ich, den nenne ich einen Atheisten. Genau genommen war nur Toland ein offener Atheist, insofern sein Pantheismus nicht einmal einen immanenten Gott anerkannte; es wird der schwerste Teil unserer Untersuchung sein, von Fall zu Fall zu erforschen, ob der einzelne Deist in seines Herzens Schreine ein Atheist war oder ob doch sein Weg zum Atheismus führen mußte.

Englischer Deismus

Ich fasse die ganze Bewegung unter dem Schlagworte des englischen Deismus zusammen, weil es so üblich ist und weil die Entwicklung, welche sich in diesen Deisten binnen eines Jahrhunderts vollzieht, in England zu einem gewissen Abschlusse gelangt, bevor ihr Einfluß auf Frankreich und Deutschland fühlbar wird. Es versteht sich von selbst, daß der Deismus auf England nicht vom Monde hinunterfiel; die deutsche Reformation, die socinianische Propaganda, der niederländische Freiheitskampf und die neue Philosophie des Descartes hatten vorangehen müssen, von den großen Skeptikern aller früheren Zeiten und Völker zu schweigen. Aber durchaus englisch ist an dem Deismus dieser Schriftstellerreihe auch der Umstand, daß die religiösen und religiös-politischen Kämpfe Englands die Erscheinung jedes dieser Deisten mehr oder weniger beeinflussen. Ich werde bei den Hinweisen auf solche Zusammenhänge häufig die „Geschichte des englischen Deismus“ von Lechler (1841) befragen und habe dieses Buch eben erst bei der Abschweifung über die Gesamtnamen der Bewegung mitbenützt. Lechler ist ein Halber; er tadelt immer das Beste an den Männern, bedauert, daß Toland so tief gesunken sei, bis zum Pantheismus, rühmt den Scharfsinn eines rechtgläubigen Pamphletisten; aber er ist immerhin ein gewissenhafter Historiker und vielleicht gerade darum dem Deismus gegenüber ziemlich vorurteilslos, weil er ihn irrtümlich für ein überwundenes historisches Ereignis hält. *) Lechler

*) Er schätzt die Deisten sehr hoch, solange sie ungefähr bei Herberts Glaubensartikeln stehengeblieben sind, d. h. etwas wie ein gereinigtes Christentum und Toleranz lehren. Dem Deistenfresser Bentley wird aber nicht nur mit einigem Recht Scharfsinn und Gelehrsamkeit nachgerühmt, sondern oft zugestimmt. Toland wird beschuldigt, in seinem Pantheistikon alles verständige Maß verloren zu haben, aber schon vorher (in den heute noch lesenswerten

gibt nun wenigstens einige Hinweise auf die gleichzeitige politische Geschichte Englands; gründlicher geht er auf die religiösen Parteikämpfe ein, die in England stärker als anderswo die politischen Kämpfe bestimmten oder doch färbten. Was von dem englischen Deismus nachwirkte und noch für uns wichtig ist, mag zeitlos sein; genau verstehen aber lassen sich die Schriften von Herbert bis Bolingbroke, ja selbst bis Hume nicht, wenn man ihre Beziehungen zu den gleichzeitigen Bestrebungen und Richtungen nicht kennt, die von den Machthabern des Staates und der Kirche ausgingen; nicht selten wandte sich die Kritik der Deisten auch nur gegen das Ansehen oder Aufsehen, das geistig arme Sekten in England vorübergehend gewannen und erregten.

Die religiösen Anschauungen des großen Analytikers Locke und des größeren Skeptikers Hume werde ich aus diesem Zusammenhange herausnehmen, wie ich auch die Kirchenfeindlichkeit des großen Staatsrechtlers Hobbes nicht in diese Reihe gestellt habe; diese drei Selbstdenker beeinflußten die Entwicklung des wissenschaftlichen und praktischen Denkens in Europa zu mächtig, als daß es nicht sie herabsetzen hieße, wollte man sie zu den Deisten rechnen, die doch am Ende, gegen solche Denker gehalten, die Kulturwelt nur von dem niederen Religionsaberglauben des Volkes befreiten, nicht von dem allgemeinen Wortaberglauben des angeblich wissenschaftlichen Denkens.

Soziale Stellung englischer Denker

Eine Besonderheit der englischen Geistesgeschichte, namentlich gegenüber der deutschen, muß noch hervorgehoben werden, daß nämlich auffallend viele geistige Führer in England entweder den herrschenden Familien angehörten oder doch, durch Reisen und durch den Umgang mit den ersten Kreisen gebildet, Weltleute waren. Schon um der einen Erscheinung willen, daß die hochgeborenen Deisten (Herbert, Shaftesbury, Bolingbroke) niemals unter solchen Verfolgungen zu leiden hatten wie die kleinen Leute, gäbe eine Darstellung der deistischen Geistesbewegung kein ganz richtiges Bild, wenn man vergessen würde, auf die soziale Stellung der führenden Männer hinzuweisen. Es ist eine Eigentümlichkeit Englands, daß dort neue Wege in Wissenschaft, Religion und Philosophie (nur für die Poesie gilt es nicht) sehr oft von Männern in hoher Stellung eingeschlagen worden sind. In Deutschland finden wir unter den bahnbrechenden Geistern fast niemals den Sohn einer großen Familie; Leute aus dem Volke, die es höchstens, etwa von Luther abgesehen, zu

„Briefen an Serena") von seiner wissenschaftlichen Höhe „herabgekommen" zu sein. Lechler verrät an mancher Stelle seines Buches, daß er ein Hegelianer ist; da hätte er doch wissen müssen, daß die Idee sich selbst bewege und sich niemals bei ihrer ersten Fassung beruhige. Womit ich nicht gesagt haben will, daß es ersprießlich wäre, Hegels Dreitakt auf die Geschichte des Deismus oder gar auf die Geschichte des Atheismus anzuwenden.

der Stellung eines schlecht besoldeten Professors bringen. In Frankreich geht die Anregung ebenfalls gewöhnlich von armen Teufeln aus; aber Träger alter Namen schließen sich gern an und auch die armen Teufel können es, selbst unter dem Despotismus, zu Einfluß bringen. In England sehen wir erstaunlich oft Männer, die durch hohe Geburt oder großen Reichtum unabhängig sind, an der geistigen Befreiung tätig; nicht ohne eine gewisse Beschränkung oder Beschränktheit der Freiheit. Vielleicht liefert uns einmal ein deutscher Doktorand eine gründliche Dissertation dazu „über den Einfluß des Reisens auf die Geistesfreiheit". Die Franzosen kannten nur ihr eigenes Land, die Deutschen bis ins 18. Jahrhundert hinein häufig nur die eigene Stadt; nur der freieste Franzose (Montaigne) und der gebildetste Deutsche (Leibniz) hatten die Welt kennen gelernt; die reichen Engländer nahmen früher als anderswo die Gewohnheit an, eine gewisse Unabhängigkeit durch Reisen zu steigern.

Herbert von Cherbury

Lange bevor der Streit um das Latitudinarierbuch Burys entstand hatte der Deismus seinen ersten wissenschaftlichen Bekenner gefunden. Auch der Begründer des englischen Deismus war ein reicher Lord. Die Namengebung war ja schon lange vorher erfolgt, aber das erste System des Deismus stammt von einem Engländer, von diesem Lord Herbert of Cherbury.

Lord Herbert (1581—1648) lernte den Kontinent auf seinen Reisen kennen, besonders Frankreich. Schon vorher hatte er unter dem Prinzen Moritz von Oranien Kriegsdienste getan und sich durch abenteuerliche Tapferkeit ausgezeichnet, hatte dann den tollen Versuch gemacht, in Frankreich selbst unter den Hugenotten Soldaten gegen Frankreich zu werben, war verhaftet worden und hatte den Gouverneur, der ihn ganz gesetzmäßig hatte verhaften lassen, zum Zweikampfe gefordert. Als Gesandter nach Frankreich geschickt (1616), verletzte er dort abermals, wurde abberufen, aber (1622) wieder bestätigt. Jakob I. ernannte ihn zum Peer, Karl I. zum Baron von Cherbury; doch während der Kämpfe seit 1640 stand er mit persönlicher Gefahr auf seiten des Parlaments.

Herbert war nicht der einzige Staatsmann jener Zeit, der durch die religiösen Verhetzungen und Kriege zur Gleichgültigkeit gegen seine Konfession, zur Toleranz, ja zu der Annahme einer ursprünglichen und allgemeinen Naturreligion geführt wurde. Der Kanzler l'Hôpital erklärte (1560) die Bezeichnungen Lutheraner, Hugenotten, Papisten für Namen des Aufruhrs und wollte den Christennamen unverändert beibehalten wissen, womit doch nur eine Art Urchristentum gemeint sein konnte. Viel weiter konnte der Staatsrechtler Jean Bodin gehen, der (1588) die Beobachtung eines reinen Gottesdienstes nach den Gesetzen der Natur

für genügend hielt zur Erlangung des Seelenheils. Wie stark damals in Frankreich die religiöse Gleichgültigkeit aus dem Zorn über den Religionshaß emporgewachsen war, lehrt eine oft angeführte Stelle aus einem Buche von Mersenne; es gebe in Paris allein 50000 Atheisten, manchmal ein Dutzend in einem einzigen Hause. *)

Herbert lebte noch in Paris, als dort (1623) das Buch des halbfrommen Cartesianers Mersenne erschien; er konnte in Paris die Eindrücke vertiefen, die er auf Reisen, besonders in den Niederlanden, gewonnen hatte. Er beobachtete mit offenen Augen die religiösen Streitigkeiten in Frankreich, in den Niederlanden und in Deutschland; und es ist kein Zweifel, daß die Unsicherheit aller Gründe der religiösen Parteien ihn dazu führte, an die Stelle der uneinigen positiven Religionen eine einigende und allgemeine Vernunftreligion setzen zu wollen. Er nennt diese seine natürliche Religion mit Vorbedacht die wahrhaft allgemeine, katholische, einfältige (μονοειδής) Kirche; die alte katholische Kirche hatte ihre Autorität überall bei den Kulturvölkern eingebüßt und die Autorität der neuen Kirchen stand in der Tat auf der Vernunft. Die römische Kirche behauptete also doch mit Recht, daß die Reformation den Anfang gemacht hätte, die Christen über die Bibelkritik hinweg zu Unchristen zu machen. Lord Herbert ist aber nicht eigentlich ein Verächter der christlichen Religion; nur im Gegensatze zu seiner allgemeinen oder „katholischen" Vernunftkirche pflegt er das Christentum die „besondere" Religion zu nennen. Das Gerücht, das auch diesem Manne die Autorschaft des legendaren Buches „von den drei Betrügern" zuschrieb, war durchaus töricht.

Falsch ist auch die Behauptung, Lord Herbert sei der Begründer des Rationalismus gewesen; Lord Herbert, den englischen Empiristen fast ebenso unwillkommen wie den frommen Leuten der englischen Kirchen, war darin vielmehr ein wenig moderner als die viel späteren Rationalisten, daß er seine natürliche Religion auf ein Gefühl, auf einen Instinkt zurückführte. Mit viel mehr Recht konnten sich zwei Feinde des Rationalismus auf ihn berufen, J. J. Rousseau und unser Religionsschwärmer Jacobi.

Lord Herberts grundlegendes Werk „Wie sich die Wahrheit von der Offenbarung, dem Wahrscheinlichen, dem Möglichen und dem Falschen unterscheidet" (1624), gehört ebensosehr in die Geschichte der Philosophie

*) Als Quellen des Atheismus nennt Mersenne das Buch Charrons von der Weisheit, das des Machiavelli vom Fürsten, die Schriften von Cardanus, Campanella, den Okkultisten (wie wir heute sagen müßten) Fludd und die Dialoge des Vanini. Es braucht nicht erst und nicht immer wiederholt zu werden, daß der rechtgläubige Sprachgebrauch aller Bekenntnisse damals mit dem Schimpfworte Atheist sehr freigebig war. Mersenne wetterte unaufhörlich gegen die Atheisten, war aber mit allen Bahnbrechern des Atheismus befreundet.

wie in die der Religionen; immerhin ein Dutzend Jahre vor Descartes geht er vom Zweifel aus und will, nachdem er bei den heiligen und profanen Büchern vieler Zeiten und Völker eine völlige Erkenntnis der Wahrheit nicht gefunden hat, sich auf sein Ich beschränken und auf sein eigenes Denken. Auch hier unternimmt er einen Kampf auf zwei Fronten: zugleich gegen den Dogmatismus und gegen den radikalen Skeptizismus. Es gebe angeborene Ideen; und wenn es die Wahrheit nicht gebe, so gebe es doch Wahrheiten, d. h. Übereinstimmungen zwischen — es ist nicht leicht zu sagen, zwischen welchen Kräften oder Erscheinungen diese Übereinstimmungen bestehen. Es sind viererlei: Übereinstimmung der Sache mit sich selbst, Übereinstimmung des Scheines mit der Sache, Übereinstimmung unserer Sinneseindrücke mit den Gegenständen, endlich die geistige Wahrheit, die ein Einklang aller dieser Übereinstimmungen sein soll. Nicht ganz klar; aber sehr klar schon die Einsicht, daß die Wahrheit (abgesehen von der leeren Übereinstimmung eines Dinges mit sich selbst) immer relativ sei. Diese Wahrheiten sind eben (wogegen dann Locke kämpfte) angeborene, gemeine Erkenntnisse, Wirkungen eines natürlichen Instinktes in jedem gesunden Menschen.

Das Versprechen seines umständlichen Titels erfüllt Lord Herbert nicht ganz. Das Falsche und das Mögliche wird kurz abgetan; auch das Wahrscheinliche noch nicht mit der Schärfe vom Möglichen unterschieden, die nachher Pascal in diese Disziplin einführte; aber schon die Anwendung eines ungenauen Wahrscheinlichkeitsbegriffs auf die Zuverlässigkeit von geschichtlichen Tatsachen und von Vorstellungen der menschlichen Vernunft ist sehr wichtig für Herberts Kritik des Offenbarungsbegriffs; er stellt vier Bedingungen auf, die erfüllt sein müßten, wenn die Offenbarung nicht falsch oder täuschend sein solle: 1. der Glaube müsse der Offenbarung vorausgehen; 2. jeder Einzelne müsse die Offenbarung an sich selbst erleben, sonst sei sie nur eine Tradition oder eine Historie; 3. die Offenbarung müsse uns zum Guten hinführen; 4. sie müsse auf unsere Seelenvermögen den Eindruck einer göttlichen Eingebung machen. Man begreift, daß Lord Herbert durch diese Kritik des Offenbarungsbegriffs, die uns unwillkürlich sogar an Lessingsche Ideen erinnert, dazu gebracht wurde, an der Wahrheit der christlichen und jüdischen Offenbarungsgeschichte zu zweifeln. Er glaubt ehrlich, mit den fünf Sätzen, die er dann sprunghaft als Grundlagen einer natürlichen Religion aufstellt, die Irrtümer der positiven Religionen vermieden und nur angeborene Ideen, die kein gesunder Mensch leugnen könne, benützt zu haben; er merkt nicht, daß alle von ihm an die Spitze gestellten Begriffe (Gott, Tugend, Reue, Jenseits) ebenso Erzeugnisse der Tradition oder der Ge-

schichte sind wie die von ihm kühn verworfenen Begriffe der Offenbarung. Die fünf Grundsätze seiner natürlichen Religion heißen aber, fast ebenso wie sie 170 Jahre später zur Zeit der französischen Revolution einen neuen Kult schaffen sollten: 1. es existiert ein höchstes Wesen (numen); 2. diesem Wesen schuldet der Mensch Verehrung; 3. der wichtigste Teil dieser Verehrung oder dieses Dienstes ist die Tugend; 4. durch Reue müssen wir unsere Fehler sühnen; 5. es muß ein künftiges Leben geben, wo die Tugend belohnt und das Laster bestraft wird. Man sieht, von Atheismus kann in einem Systeme, das an einen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, nicht ernsthaft die Rede sein; vom Christentum freilich ist nichts weiter übriggeblieben als eine leichte Färbung oder Tönung der Begriffe Gott, Tugend, Reue und Unsterblichkeit.

Wäre Herbert nicht doch ein kritischer Kopf gewesen, so hätte ihn sein ausgesprochener Hang zur Schwärmerei leicht verführen können, selbst eine Sekte zu gründen in jener Zeit einer Überproduktion an Sekten. Seine Schwärmerei zeigt sich nirgends deutlicher als in seiner eigenen Erzählung: wie er sein Lieblingswerk „de Veritate" trotz des Lobes von Grotius nicht zu veröffentlichen wagte und wie ihn dann nach inbrünstigem Gebete eine unbeschreibliche Stimme vom Himmel zur Herausgabe veranlaßte. Aber sein kritischer Geist siegte über seine Herzensandacht; wenigstens seiner Absicht nach bot er der Welt eine Kritik des Erkennens und eine Kritik der Religion. Sein Wahrheitsbegriff und seine Lehre von den angeborenen Ideen (die er wirklich beinahe wie Kant als Bedingungen der Erfahrung auffaßte) sind schon erwähnt worden. Zur Religionskritik führt es hinüber, daß Herbert die ganze Moralphilosophie mitsamt der Religion zu angeborenen Ideen des instinktmäßigen Gewissens macht. Nach dieser Lehre ist also Religion ein zwingender Instinkt, der die einzige und wichtigste Auszeichnung des Menschen ausmacht; ein gesunder Mensch könne gar nicht Atheist sein. Wohl aber glaube mancher lieber keine Gottheit als eine mit den abscheulichen Eigenschaften, die ihr von Priestern angedichtet werden. Gott habe sich durch das Gefühl der Sehnsucht in jedem Menschen stillschweigend angezeigt, offenbart habe er sich erst in der Natur. Die erste Naturreligion sei rein und unverdorben gewesen, so etwa in der Anbetung der Sonne, des herrlichsten Bildes der Gottheit; dann sei diese Naturreligion durch Priesterbetrug zum Götzendienste geworden. Aber der oder jener edle Denker habe schon im Heidentum die fünf Glaubensartikel der alten Naturreligion richtig erkannt.

Die Ungöttlichkeit der christlichen Kirche wird von Herbert nicht geradezu behauptet, ergibt sich aber für den aufmerksamen Leser schon aus

der Relativität des Wahrheitsbegriffs und aus der Unwahrscheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung; er läßt keinen Zweifel darüber, daß ihm jeder Glaubensartikel über seine fünf Naturlehren hinaus überflüssig, ja verwegen erscheint; Pfaffenbetrug habe ebenso im Christentum wie im Heidentum der Naturreligion solche Erfindungen hinzugefügt. Gegen die Vernunft brauche nichts geglaubt zu werden; was über die Vernunft gelehrt werde, sei niemals gewiß. Nur die Vernunft könne auch aus der Bibel die allgemeinen oder katholischen Wahrheiten herausfinden.

Kortholt

Die reine Absicht Herberts konnte nur der Fanatismus eines Kortholt verkennen, der — wie gesagt — Herbert, Hobbes und Spinoza „die drei großen Betrüger" nannte. Dieses Pamphlet Kortholts (er lebte von 1633 bis 1694) unterscheidet sich von anderen zeitgenössischen Apologien des Christentums immerhin durch Gründlichkeit und Entschiedenheit; wir können ihm zu unserem Vorteil den Gedankengang entnehmen, von dem aus Herbert den evangelischen Theologen als ein wahrer Antichrist erschien. Ich führe alle nötigen Stellen nach der zweiten Auflage an, die der Sohn des eifrigen Mannes 1701 herausgegeben hat unter dem Titel „Christiani Kortholti etc. de Tribus Impostoribus Magnis liber"; die erste Ausgabe habe ich unter den gegenwärtigen Umständen nicht auftreiben können.

Kortholt tadelt vor allem den Hochmut, der sich in allen Schriften Herberts äußere; er wolle zuerst die Grenzen des menschlichen Denkens bestimmt und den Gelehrten wie den Ungelehrten klargemacht haben; er verhöhnt Herberts neue Sprache, die sich (lange vor Hemsterhuis) auf den inneren Sinn des Lesers beruft, die von Gott beinahe heidnisch als von dem größten und besten Wesen redet, die ihre fünf Sätze unzählige Male als die alleinige Richtschnur des Glaubens und des Handelns anpreist. Kortholt bekennt ganz ehrlich: er nenne den Herbert, der ein höchstes Wesen anerkenne, dennoch einen Atheisten, denn er sei ein Feind der christlichen Kirche. Wer die angeborenen Ideen von Gott und der Weltregierung, unbekümmert um die Offenbarung, für den rechten Glauben ausgebe, der sei für ihn eben ein Atheist.

Lehrreicher ist es, in dem Auszuge Kortholts die Sätze Herberts zu betrachten, die das besondere Entsetzen des Pamphletisten erregen. Herbert habe häufig gemahnt, solange fromm zu glauben und nicht zu leugnen, solange etwas nicht geradezu den göttlichen Eigenschaften widerstreite. Was weder durch den natürlichen Instinkt, noch durch den inneren oder äußeren Sinn, noch durch logische Schlüsse anerkannt werde, dürfe unter keinen Umständen wahr genannt werden. Herbert führt da den Begriff des Wahrscheinlichen ein. An dieser Stelle erhebt sich Herbert zu dem stärksten Gedanken seiner Bibelkritik, zum Schrecken Kortholts: eine Offen-

barung, die einem nicht selbst geworden sei, verdiene kein Vertrauen. „Denn was man von anderen als Offenbarung hinnimmt, das ist keine Offenbarung mehr, das ist Überlieferung oder Geschichte; denn wenn die Wahrheit einer Überlieferung vom Erzähler abhängt, so ist die Grundlage des Glaubens außer uns und wir können es nur so weit bringen, daß wir die Wahrscheinlichkeit zugeben ... Aller Glaube, und wenn er durch Jahrhunderte fortbesteht, beruht zuletzt auf dem Wissen oder der Erkenntnis des Schriftstellers, auf welchen die Geschichte zurückgeht; hier wie immer hat das Wissen dem Glauben vorauszugehen und ihn zu befestigen." Jedesmal sei aber für den Hörer höchstens wahrscheinlich, was der Erzähler für wahr halte. Jede alte Geschichte beruhe auf hypothetischen und unsicheren Stützen, so besonders auch die Gestalten und Erlebnisse eines alten Glaubens. Was als Eingebung des Heiligen Geistes von ekstatischen Menschen verkündet werde und nicht ein unzweifelhaftes Vertrauen durch die Persönlichkeit des Begnadeten habe, das sei abzulehnen, sonst würde es bald von solchen Phantastereien und Betrügereien in der Religion wimmeln.

Immer wird der bloße Glaube der Wahrheit entgegengesetzt, dem Wissen, wie wir sagen würden; das ganze Mittelalter hatte das Glauben noch nicht so subjektiv aufgefaßt. „Wenn wir zugeben wollen, alle Berichte großer Schriftsteller seien wahr, so werden diese Berichte doch Wahrheiten nicht für dich werden, sondern nur für diejenigen, denen sie persönlich zugesichert waren; für dich werden sie nur wahrscheinlich sein." Ganz abgesehen von den Fällen betrügerischer Offenbarungen, mit denen schwermütige, abergläubische und unwissende Menschen betrogen werden.

Herbert scheue vor einer Anwendung dieser Grundsätze auf die Bibel nicht zurück. Die Berichte über die Schöpfung der Welt und über die Erlösung der Menschen seien ebenso zu prüfen wie andere Behauptungen einer sogenannten Offenbarung; man sollte doch erwägen, ob die Religion durch alle die Zugaben, die den fünf Glaubensartikeln der Vernunftreligion hinzugefügt zu werden pflegen, nicht unsicher, schädlich, bedenklich gemacht werde.

Kortholt nun kann es kaum fassen, daß Herbert die christliche Religion und die anderen in gleicher Weise behandelt, alle Religionsbücher für gleichwertig hält und von den christlichen wie von den heidnischen Geheimnissen oder Weihen in gleicher Weise als von Zeremonien redet; daß er den Märtyrern einer zweifelhaften Wahrheit nur geringe Achtung bezeigt; daß er mit offenbarem Behagen die Stellen sammelt, an denen Moses, die Propheten, die Apostel, ja sogar Christus selbst des Schwindels bezichtigt werden. Bei seinen fünf Glaubensartikeln halte Herbert jede Möglich-

keit eines Schwindels oder Betrugs für ausgeschlossen; so wie aber religiöse Besonderheiten, über welche nicht alle Völker einig sind, hinzukommen, da sei der Verdacht und der Geruch des Betruges vorhanden. Namentlich für den Erweis von prophetischen Gaben stellt Herbert sehr strenge Forderungen auf, nur noch nicht so ironisch, wie etwas später Spinoza im „Traktat"; und man weiß, wie sehr alle Apologien des Christentums sich auf Weissagungen stützten. Der Aussage eines Propheten sei noch weniger zu trauen als der eines Geschichtschreibers; er hätte denn, was er voraussagt, bis auf den kleinsten Nebenumstand geschildert, wie ein Augenzeuge, mit allen Angaben über Aussehen, Gesicht, Statur usw. des voraus verkündigten Menschen. Dann wären ja nicht einmal Jesaias und Jeremias wirkliche Propheten gewesen, ruft Kortholt verzweifelt aus. Und womöglich noch bestürzter wird er darüber, daß Herbert zu sagen scheint, es gebe überhaupt kein verbürgtes Wort Gottes, es sei nicht einmal auf Moses ein Verlaß. Wirklich hatte Herbert davor gewarnt, den Angaben des Alten Testaments über Gottes Diktat und über die Unterhaltungen mit Gott zu trauen. „Wer war dabei, wer kann bezeugen, daß er die Stimme Gottes erkannt habe und das Zeugnis des Priesters bestätigen dürfe? Wer stand mit Gott auf so vertrautem Fuße, daß er ihn an der Stimme erkannte?" Wer so vermessen an der Mitarbeit des Heiligen Geistes beim Neuen und Alten Testament zu zweifeln vermag, dem werde es wirklich zuzutrauen sein, daß er das gesamte Christentum für eine menschliche, für eine vorübergehende Erscheinung halte; und wirklich ist es offenbar, daß Herbert, der die Neuheit der christlichen Dogmen (im Gegensatze zu seinen eigenen, vermeintlich ewigen fünf Artikeln) gelehrt hatte, auch das Erlöschen des Christentums, den Sieg seiner Vernunftreligion über das Christentum erwartete, für die allernächste Zeit erwartete.

Ich mußte dem bloß orthodox und kontinental beschränkten Kortholt folgen, um zu erfahren, wie sich die protestantische Theologie zur ersten Verkündigung des Deismus stellte. Ich brauche mich nicht ebenso um die sehr zahlreichen Schriften zu bekümmern, in denen wohlbestallte englische Geistliche das Christentum gegen die natürliche Religion des Lord Herbert verteidigt haben; sie enthalten unerhebliches Pfaffengeschwätz und erregen unsägliche Langeweile, wie auch schon die „Rettungen", welche Leland jedesmal seinen recht guten Auszügen aus den englischen Deisten hinzufügen zu müssen glaubte. Zwei ganz andere Männer, die sich ebenfalls mit Lord Herbert beschäftigten, muß ich aber erwähnen, kurz den angeblichen Angriff des Kritikers Bayle, etwas eingehender die bedeutende Entgegnung des Philosophen Locke.

Bayle führt den Begründer des englischen Deismus an in der Anmerkung I zu seinem Artikel „Apollonius von Tyana“. Blount, ein Schüler und Popularisator Herberts, hatte die Lebensbeschreibung des Apollonius 1680 ins Englische übersetzt und eine Menge unchristlicher Noten hinzugefügt, die (sagt Bayle) zum großen Teile den Manuskripten Herberts entnommen waren und groß Ärgernis bei guten Leuten erregten. Nun meint Bayle im Texte selbst, wo er sich wie gewöhnlich orthodox aufspielt, das Buch sei mit Recht (1693) verurteilt und in Bann getan worden; aber in der Anmerkung spricht er von dem Manuskripte du fameux Baron Herbert; c'est le nom d'un grand Déiste, s'il en faut croire bien des gens; und wiederholt seine Zustimmung zu der Verurteilung, indem er sich mit gewohnter Vorsicht und Ironie wieder auf die Meinung anderer Leute beruft. Auf Blount selbst werden wir nachher noch näher eingehen müssen. Bayle

Viel ernster und tiefer ist die Art, in der sich Locke gegen seinen Landsmann wendet, in dem großen „Versuch über den menschlichen Verstand“. In diesem für Erkenntnistheorie und Sprachkritik bahnbrechenden Werk ist das zweite Kapitel des ersten Buches dem Nachweise gewidmet, daß es keine angeborenen Grundsätze im Verstande gebe; das dritte Kapitel dem Nachweise, daß es auch keine angeborenen Grundsätze des Handelns gebe. Bekanntlich ist das einer der Leitsätze Lockes; es würde hier zu weit führen zu zeigen, wie fruchtbar diese empiristische oder meinetwegen sensualistische Behauptung Lockes für die noch ganz theologische Psychologie (auch für die von Descartes) werden mußte, wie aber diese einseitige Behauptung schon von Hume und Kant, dann aber neuerdings von Spencer überwunden worden ist, der die Vererbung oder die Erfahrung aller Vorfahren an die Stelle der angeborenen Ideen gesetzt hat. Wie nun schon bemerkt, stützte Lord Herbert die fünf Grundsätze seiner natürlichen, „katholischen“ (Kirchmann scheint in seiner Übersetzung Lockes das Wort katholisch wörtlich zu verstehen und auf die römische Kirche zu beziehen, was einen Unsinn ergibt) Religion auf etwas wie angeborene Ideen, auf einen angeborenen Instinkt der Vernunft. Im 15. bis 19. Paragraphen des dritten Kapitels bekämpft Locke diese Ansicht, nicht ohne hervorzuheben, daß er das Buch von Lord Herbert erst nach Niederschrift der vorhergehenden Paragraphen kennen gelernt habe. Er kritisiert mit einer Verbeugung vor einem so geistvollen Manne (a man of so great parts) die Kennzeichen, an denen der Lord solche Begriffe oder Grundsätze erkennen wolle; dann zitiert er die fünf natürlichen Religionslehren in der lateinischen Sprache des Originals. Mit seiner ganzen Überlegenheit bestreitet Locke nicht die Wahrheit dieser Sätze, „wenn sie Locke

richtig verstanden würden," bestreitet aber, daß sie angeboren seien. Mit gewohnter Zurückhaltung äußert er sich über das höchste Wesen (supremum numen), gar nicht über das Jenseits; immerhin meint er doch, wenn der Finger Gottes wirklich einige allgemeine Wahrheiten in die Seelen geschrieben hätte, so wären jene fünf Sätze nicht mit besserem Rechte herausgehoben als andere; dann wäre es z. B. ein ebenso angeborener Grundsatz: „Handle so, wie du willst, daß andere gegen dich handeln." Am lebhaftesten wendet sich Locke gegen den Begriff der Tugend und gegen die Behauptung, daß die Tugend die beste Verehrung Gottes sei. Wie Locke auch sonst den Beweis für das Dasein Gottes aus dem consensus gentium mit der alten skeptischen Lehre von der Ungleichheit der Volksmeinungen bekämpft hatte, so lehnt er jetzt den Begriff Tugend als eine allen Menschen gemeinsame Vorstellung ab. So entschieden, daß er an diesem Begriffe schon ein wenig Sprachkritik übt. Auf den Sinn und nicht auf den Wortlaut solcher Grundsätze komme es an; ebenso sei Sünde ein Wort von ungewisser Bedeutung. Endlich aber — und hier scheint mir Locke die feinste Sprachkritik zu üben — müsse die Kenntnis angeborener praktischer Grundsätze der Kenntnis ihrer Sprachzeichen vorausgehen; selbst ein Taubstummer müsse im Besitze solcher angeborener Grundsätze sein. Locke nun behauptet, zurückhaltend genug, daß man solche Grundsätze aus der Sprache, den Gesetzen und den Sitten seines Landes erfahre. Locke war wirklich weit mehr als bloß ein Befreier von religiösen Vorurteilen. Ich werde auf seine Bedeutung für die Aufklärung und für die Toleranz auch darum in anderem Zusammenhange noch zurückkommen müssen; wurde er doch durch seinen Schüler Voltaire neben Shaftesbury der einflußreichste Erzieher des Kontinents.

II. Browne, Cromwell, Milton, Blount

Weit über die Gruppe hinaus, die zu den Freidenkern gerechnet wurde, gab es in England seit der Mitte des 17. Jahrhunderts eine gewisse Freiheit in der Behandlung theologischer Fragen. Schriftsteller, die ex professo gegen den Atheismus und insbesondere wie Henricus Morus gegen den Spinozismus schrieben, waren nicht immer ganz rechtgläubig. Robert Boyle und Cudworth trugen eine Naturphilosophie vor, die nicht mehr christlich war, mochte auch Boyle, einer der Begründer der Royal Society, im Nebenamte Vorstand einer Bibelgesellschaft sein, mochte Cudworth auch seinen nominalistischen Intellektualismus für ein Gegengift gegen den Atheismus halten. Selbst der Deistenfresser Kortholt hat so viel Besinnung, daß er ein wenig zögert, den theoretischen Begründer des Deismus, Herbert von Cherbury, zu den Atheisten zu rechnen. Die

Klassifikation ist eben bei menschlichen Gedanken noch schwerer als bei Naturerzeugnissen; aber auf die Klassifikation kommt es ja gar nicht an. So wird Thomas Browne wegen seines Buches „Religion des Arztes“ von den einen zu den Atheisten, von den anderen zu den Indifferentisten gerechnet; Indifferentismus aber ist für ein wahres Roß Gottes ein fast noch schlimmeres Laster als irgendeine dogmatische Heterodoxie. Thomas Browne (geb. 1605, gest. 1682) schrieb seine ketzerischen Werke über Religion und Medizin zur Zeit Cromwells, noch vor der Hinrichtung des Königs, lange vor dem Auftreten von Toland und Collins. Der Deismus von Herbert, ein verwässertes Christentum mit nur wenigen Dogmen, war vorausgegangen. Nun ist die Lehre von Browne in manchen Punkten noch christlicher, da er sich zu der Religion des Heilands, der Apostel, der Kirchenväter und der Märtyrer bekennt, also zu einem Urchristentum ohne genaue Zeitbestimmung; in anderen Punkten aber ist er allerdings um vieles naturalistischer; er spricht von einer ersten Ursache, die er Gott nennt, er hält aber noch viel größere Stücke auf die Endursachen; mit Hilfe dieser Endursachen läßt sich die Vorstellung von einer göttlichen Vorsehung sehr gut fassen, und Browne redet viel von der Vorsehung; aber schon tauchten damals Cudworths plastische Naturen auf, unter denen die Endursachen gewissermaßen immanent verstanden wurden, so daß am Ende die große allgemeine plastische Natur leicht den göttlichen Schöpferwillen ersetzen konnte. Insofern widersprechen die Endursachen, wenn man ihnen nicht einen göttlichen Plan zugrunde legt, dem Begriffe einer ersten Ursache, die doch eine vorausgehende, bewirkende Ursache sein muß. Die Kirche witterte zwar bei Browne einen solchen Naturalismus, war aber wahrlich nicht fein genug, um ihn aus den christelnden Redensarten des Mannes sauber herauszuschälen und verurteilen zu können. Nicht fein genug, oder damals schon nicht tapfer genug. Was die Kirche zu tadeln wagte, waren viel kleinere Verstöße gegen die englische Rechtgläubigkeit der Zeit. Browne nannte sich einen Sohn der reformierten Religion, aber die Bezeichnung „reformiert“ gefiel ihm nicht; und die Diener am Wort haben das Wort immer über die Sache gestellt. Browne beging einen noch schlimmeren Frevel; was die englischen Sekten trotz aller Streitigkeiten immer wieder gelegentlich vereinigte, war der Haß gegen das Papsttum, gegen popery; und Browne war verwegen genug, einzugestehen, daß er im Notfalle auch eine katholische Kirche besuche, mit Papisten freundschaftlichen Umgang pflege, mit ihnen oder für sie bete. Man erinnere sich, daß noch Locke und Hume fünfzig und hundert Jahre später ab und zu die Katholiken von der Duldung ausnehmen oder ihre Angriffe gegen das Christentum scheinbar bloß gegen das Papsttum

Browne

münzen, und man wird begreifen, daß Browne um 1650 durch seine Toleranz in den berechtigten Verdacht des Indifferentismus, also in den unberechtigten Verdacht des Atheismus kommen mußte. Ging er doch so weit, den ehrbaren Heiden die ewige Seligkeit nicht abzusprechen oder ihnen wenigstens in der Hölle einen minder scharf geheizten limbus zuzubilligen.

Selbst der gründliche und wahrlich nicht kirchengläubige F. A. Lange spricht („Geschichte des Materialismus" I, S. 290) davon, daß Browne just sein skeptisches Hauptwerk nur geschrieben habe, um sich von dem Verdachte des Atheismus zu befreien, wie jemand, der die Akten nicht kennt. Er beruft sich für dieses Gerücht auf Morhofs „Polyhistor", wo aber (III, 5, 1, 10) — wenn ich richtig lese — etwas ganz anderes behauptet wird: daß Browne in England verdächtigt wurde, nicht rechtgläubig in englischem Sinne zu sein, kein Puritaner oder so etwas, daß er zu seiner Rechtfertigung das Buch „Religio Medici" schrieb und daß dieses Buch des Atheismus beschuldigt wurde.*)

Pseudodoxia epidemica

Ich schicke eine Betrachtung seines zweiten Werkes voraus, weil darin die Weltanschauung des Mannes ohne theologisches Schielen unbefangener zum Ausdruck kommt. „Pseudodoxia epidemica"; ich zitiere nach der französischen Übersetzung von 1733; die deutsche Übersetzung von 1680 habe ich mir gegenwärtig ebensowenig verschaffen können wie das englische Original. Entgegen Buckles Behauptung, daß auch Browne nach den Stürmen der englischen Revolution seine Gesinnung geändert habe, möchte ich hervorheben, wie erstaunlich frei von religiöser Streitlust dieses Buch in einer Zeit war, die in kirchlichen Kämpfen aufzugehen schien. Browne zeigt sich uns da weder theologisch noch auch philosophisch interessiert; ein kluger und überall selbst nachprüfender Aufklärer, der namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaft unzählige ererbte Irrtümer berichtigen möchte, der im Eifer des Berichtigens weder vor der Autorität des Aristoteles noch vor der der Kirche Halt macht. Gleich in einem der einleitenden Kapitel führt er (I, S. 48 ff.) den Autoritätsglauben als eine der Ursachen der verbreiteten Irrtümer an, den blinden Glauben an bestimmte Schriftsteller und an ein bestimmtes Volk, die Griechen. In einigen Wissenschaften habe Autorität gar nichts zu sagen, in allen anderen habe sie ihre Grenzen; in bürgerlichen Streitigkeiten habe der

*) Weil ich mich gerade mit so kleinen Richtigstellungen aufhalte, gleich noch eine. Von einem überschlauen Manne wurde 1728 die Vermutung ausgesprochen, der Titel hätte nach Absicht des Verfassers heißen sollen: „Th. Browne, Angli Medici, Religio"; ein Druckfehler hätte daraus den bekannten Titel gemacht: „Th. Browne Angli, Medici Religio". Alles spricht gegen diese überflüssige Vermutung, besonders weil ein Druckfehler in den Lettern eines Titels unerhört ist.

Eid einen Zweck, nicht dort, wo die Überzeugung sich allein nach der Vernunft richten müsse. Lactantius möge die Erde für eine Scheibe erklären, Augustinus die Antipoden leugnen, wir brauchen uns nicht darum zu bekümmern. Unter den klassischen Schriftstellern, deren Autorität nicht gegen Vernunft und Erfahrung aufkommen dürfe, wird außer alten Naturwissenschaftlern auch der Vater der Geschichte genannt, Herodotos; unter den neueren Albertus Magnus und Cardanus. „Auch die Kirchenschriftsteller gehören nach mancher Hinsicht in die gleiche Reihe, wenn sie auch sonst die Hochachtung aller Zeiten verdienen. Abgesehen von den Legendenschreibern sind auch die berühmtesten Kirchenväter*) nicht frei von der Pseudodoxia epidemica (S. 64).“ Sie belegen ihre moralischen Vorschriften mit Beispielen aus dem Tierreiche, die die reinen Fabeln sind; wenn das Volk erfährt, daß an den Geschichten vom Phönix, vom Pelikan, vom Basilisken kein wahres Wort sei, wird es geneigt, auch die Moralvorschriften für unwahr zu halten. „Ebenso steht es um die Heilige Schrift, wenn sie nicht genau ist, sondern die Sachen nach den volkstümlichen Vorstellungen vorträgt (S. 69).“ Browne verlasse sich (in der Astronomie und in der Mathematik) lieber auf Ptolemäos oder auf Archimedes als auf Moses.

In der übrigen Aufzählung der Ursachen der Pseudodoxia epidemica ist Browne ebensowenig rechtgläubig. Die menschliche Vernunft ist von Hause aus schwach; die ersten Menschen sind schon vor dem Sündenfall dumm und verlogen gewesen. Der Irrtum beruht gewöhnlich auf falschen Urteilen und das menschliche Urteilsvermögen ist gering. Ärzte, Astrologen, Wahrsager und Politiker haben es darum leicht, das Volk zu betrügen. Dazu kommt die Zweideutigkeit der Sprache, die zu den meisten Irrtümern und zu den meisten Ketzereien geführt hat. Leichtgläubigkeit und Faulheit hält die Irrtümer aufrecht. „Was aber die Wahrheit noch mehr gehindert hat, was den Fortschritt der Wissenschaften zumeist aufgehalten hat, das ist das Vorurteil zugunsten der Alten und die Halsstarrigkeit in der Unterwerfung unter ihre Entscheidungen; ein Vorurteil, das noch heute besteht und das bis zum Aberglauben geht ... Die modernen Schriftsteller haben es nicht so gut; der Neid ist gegen sie und die Zeitgenossen und nächsten Nachfolger üben Kritik an ihnen. Nichts ist so ungerecht und nichts entfernt uns so sehr von der wahren Erkenntnis, wie diese blinde Nachgiebigkeit gegen die Autorität der Alten, die von

*) Der erste gründliche Ansturm gegen die Überschätzung der Kirchenväter (in Fragen der Moral mehr als in den der Dogmatik) erfolgte erst 1728, in einem Buche des Professors Barbeyrac in Groningen, das „Traité de la Morale des Pères de l'Eglise“ betitelt ist.

vielen Dingen wenig oder gar nichts gewußt haben (S. 36)." Man könnte aus Aristoteles allein, der wie ein Orakel verehrt wird, unzählige Beispiele beibringen.

In diesem Zusammenhange berührt es zunächst seltsam, daß der Freigeist Browne als letzte Ursache der Pseudodoxia epidemica den Satan nennt, freilich den unsichtbaren Satan, und das mit der Einschränkung: wir blieben dem Irrtum auch dann zugeneigt, wenn das Reich des Satan völlig vernichtet wäre. Aber auch der Satan habe es nicht erreichen können, daß der Mensch das Dasein Gottes leugnete; denn der Satan müsse an Gott glauben. (Übrigens wird der Atheismus, S. 76, zwar die größte Lüge genannt, aber nicht ein Verbrechen.) Dann jedoch wird dem Satan eigentlich nur vorgeworfen, daß er die Vielgötterei der Griechen und Römer und alle möglichen Arten abergläubischer Kuren eingeführt habe.

Die folgenden Bücher sind voll von Berichtigungen der Irrtümer, die beim Pöbel wie bei den Gelehrten über Erscheinungen aus allen Naturwissenschaften herrschen; das fünfte Buch behandelt die bildliche Darstellung biblischer Gestalten und Geschichten, das sechste und siebente Buch zumeist falsche Auffassungen biblischer Geographie und Geschichte. Eine aufklärerische Absicht liegt überall zugrunde, ohne daß irgendwo an einem Dogma gerüttelt würde. Einige Proben mögen genügen, um die Art erkennen zu lassen, wie Browne Anstoß erregte, während er doch nur vorurteilslos den Volksaberglauben (außer der Kirche) zu bekämpfen schien.

Der Judenhaß hatte die allgemeine Meinung erzeugt, jeder Jude wäre an einem unangenehmen Geruche zu erkennen; das werde weder durch die Vernunft noch durch die Erfahrung bestätigt (I, S. 478 ff.). Wäre es wirklich so, so hätten es die Behörden in Spanien und Frankreich sehr leicht, die heimlichen Juden an ihrem Geruche zu erkennen und auszuplündern. Das jüdische Volk sei ebensowenig unvermischt wie andere Völker; hafte der üble Geruch also an der Rasse, so sei er schon darum nicht bei allen Juden zu finden. Und wie stehe es um die getauften Juden? Verschwinde der Gestank nach der Taufe? Offenbar habe die uralte Abneigung gegen die Juden dieses Vorurteil erzeugt.

Auch die berühmtesten Maler seien bei der Gewohnheit geblieben, Adam und Eva mit einem Nabel abzumalen. Das sei aber ein Unsinn, weil der Nabel doch nur dazu diene, das Kind im Mutterleibe zu ernähren, aber weder Adam noch Eva aus einem Mutterleibe gekommen seien (II, S. 13).

Falsch und irreführend, allzu anthropomorphisch sei es, den Gottvater als einen alten Mann darzustellen (II, S. 85).

Der ewige Jude, den Browne aus der Erzählung des Matthäus Parisiensis kennt, könnte, wenn er wirklich noch lebte, alle Streitigkeiten der christlichen Sekten schlichten und die Juden von der Wahrheit der Evangelien überzeugen; aber kaum irgendeine Geschichte sei so unglaublich wie die vom ewigen Juden (II, S. 327).

Epikuros werde fast von allen Schriftstellern verleumdet; er habe eine viel edlere Moral gelehrt als die der Sinnenlust. Das habe Gassendi vortrefflich gezeigt (II, S. 329).

Im vorletzten Kapitel des siebenten und letzten Buches wendet sich Browne nach einigen harmlosen historischen Richtigstellungen nebenbei und wie im Vorübergehen gegen ein Wort der Bibel und gegen christliche Legenden. „Wenn jemand nur glaubt, daß die Eselin von Bileam gesprochen habe, sonst aber ablehnt, was die Türken von dem Kamel Mohammeds behaupten und dergleichen mehr, so kann ich solchen Unglauben nicht tadeln" (II, S. 336). Hilft sich Browne hier, weil es sich um die Bibel selbst handelt, mit deutlicher Ironie, so ist er entschieden skeptisch bezüglich der Marien- und Jesuslegenden und -Wunder, die sich nicht geradezu auf die Bibel berufen können. „Die Vernunft erlaubt uns nicht in Dingen, die nicht das Dogma betreffen, irgend etwas für wahr zu halten, was gegen die Vernunft ist oder den Sinnen widerstreitet" (II, S. 337).

Im Schlußkapitel äußert er nur ganz vorsichtig die Meinung, daß die christliche Zeit schlimmere Taten habe geschehen lassen als die heidnische, fromme Verbrechen, die zugleich das Christentum und die Menschheit entehren (II, S. 341).

Man sieht, das Buch Pseudodoxia epidemica ist nicht atheistisch, ist nicht einmal offen ketzerisch. Der Verfasser gehört nur zu der Gruppe von Männern, die es bei den Fabeln der aristotelisch-scholastischen alten Wissenschaft nicht mehr aushalten können, die an der Aufrichtung einer vollkommen neuen Wissenschaft, der Scienza nuova Galileis und Vicos, mitarbeiten wollen. Er ist bei weitem nicht so groß wie Bacon von Verulam, der als einer der ersten — nicht als der erste — das Experiment zur sicheren Grundlage der neuen Wissenschaft machte; er begnügt sich damit, hundert kleine Lügen zu vernichten, unbekümmert darum, ob diese Lügen von der Religion beschützt worden sind oder nicht.

Ebensowenig atheistisch, aber trotz einer positiven Sprache durchaus deistisch ist sein schon genanntes erstes Buch, das ihm von Gottfried Arnold ein fast uneingeschränktes Lob, von dem theologischen Atheistenriecher Johannes Müller scharfen Tadel eingetragen hat, das Buch „Reliogi Medici".

Religio Medici

Johannes Müller, der Verfasser des orthodoxen „Atheismus Devictus", stellt den guten Thomas Browne mit den „heillosen, gottvergessenen Buben" Vanini und Campanella zusammen. „Im Büchlein, Religio Medici genannt, stellet sich der Autor, als ob er die Stücke der göttlichen Lehre mit Ernst vertrete, am Ende aber eines jeden Kapitels hanget er einen Skrupel oder Zweifel an, dadurch alles wird niedergeschlagen, was er zuvor hatte gebauet; das ist ein rechte Schlangenlist des Teufels, mit welchen er die Einfältigen locket und beuget" (S. 32). Wir werden nachher erfahren, wie es um diese Schlangenlist steht.

Gottfried Arnold nennt in seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie" (III, S. 80 f.) die Pseudodoxia epidemica ein schönes Werk, berichtet aber dann ausführlich nur über die Religio Brownes. Man habe ihn bald einen Skeptiker, bald einen Indifferentisten oder Synkretisten geheißen, weil nach seiner Meinung ein jeder in seinem Glauben selig werden könne. „Aber noch viel crassius haben einige von ihm geurteilt, welche ihn gar vor einen Atheisten unbedächtig gescholten ... Der ganze Grund, worauf man diese greuliche Anklage gesetzet, sollen des Auctoris Worte sein, da er geschrieben: es wären in der Schrift, sonderlich in Simsons Historie, einige Sachen, welche denen Fabeln und Romanen nicht unähnlich schienen. Dieses hat man ihm als eine Lästerung und Verspottung der Schrift ausgeleget, ungeachtet er gar bedächtig und mit ausdrücklicher Limitation geschrieben, wenn nämlich rohe und unerleuchtete Gemüter solche Dinge lesen." Arnold hebt die Duldsamkeit Brownes hervor, die er nicht nur gegen die Katholiken und die Heiden, sondern auch gegen die Türken und die Juden bewies; Browne habe sich gern einen Christen genannt, sei aber (nach seinen eigenen Worten) auch gegen diejenigen gar nicht unwillig gewesen, welche so einen herrlichen Titul ausschlagen. Arnold ist also mit der Toleranz Brownes, mit seiner Unabhängigkeit von der streitbaren Theologie, schließlich auch besonders mit einer gewissen Hinneigung zur Mystik völlig einverstanden.

Bezeichnend für die Art, in welcher aufklärerische Schriften damals fast immer verbreitet werden mußten, sind die Anzeigen der Übersetzer und Herausgeber. Die Pariser Ausgabe der lateinischen Übersetzung greift zu dem Auskunftsmittel, daß sie den toleranten Anglikaner für einen halben Katholiken ausgibt. Der Verfasser einer deutschen Übersetzung, Georg Venzky (1746), hält das Buch für unschädlich. Und ein deutscher, offenbar protestantischer Anonymus (hinter den Buchstaben L. N. M. E. M. verbirgt sich der ehemalige Diplomat Levin Nicolaus von Moltke), der Anmerkungen zu dem Buche geschrieben hat, will durch seine schrecklich gelehrte Arbeit die nützlichen Sätze Brownes unterstützen, die bedenk-

lichen abschwächen. Ich halte mich an die Straßburger Ausgabe der lateinischen Übersetzung (von 1676), der die breiten und selten nützlichen Annotationen Moltkes beigefügt sind.

Gleich der erste Abschnitt, der auch die schon nach Arnold angeführten Worte über Brownes Anspruch auf den Christennamen enthält, beginnt mit einem Sätzchen, das für die Zeit des Religionskrieges in Europa und des religiösen Fanatismus in England unerhört ist: „Was meine Religion betrifft" (ad religionem meam quod attinet). Browne wagt es, von seinem Bekenntnisse als von seiner Privatreligion zu reden; aus seinem eigenen kurzen Vorworte erfahren wir übrigens, daß er das kleine Buch, vor Jahren schon, zu seiner eigenen Erbauung geschrieben habe, seine Überzeugung anderen nicht aufdrängen wolle, überhaupt nicht als Reformator oder gar als Religionsstifter auftrete. Nach seiner Meinung habe es niemals wirkliche Atheisten gegeben; der Mensch sei ein religiöses Tier. Weder Epikuros, der die Vorsehung leugnete, noch die Stoiker mit ihrem unabwendbaren Schicksal seien Atheisten gewesen. Nicht einmal der abscheuliche Verfasser des Buches von den drei Betrügern. Jedes Land habe seinen besonderen Machiavelli, jedes Jahrhundert seinen Lukianos (Abschnitt 19 des ersten Buches). Es kann aber leider nicht geleugnet werden, daß Browne nachher (29. Abschnitt) doch die Hexenleugner für indirekte Atheisten erklärt, die an Hexen, also an Geister nicht glauben; er wisse ganz bestimmt, daß es Hexen gebe. Er zweifelt nicht an dem Dasein von Dämonen überhaupt, er kennt die Dämonologie von Bodin. Aber er zweifelt doch leise an der fleischlichen Vermischung von Geistern und Menschen, an den Geschichten vom Incubus und Succubus, an der Verwandlung der Menschen in Tiere; er kennt neben der wirklichen Besessenheit (durch einen Dämon) auch eine melancholische, d. h. psychopathische, und eine eingebildete Besessenheit. Beachtenswert ist, wie er sich, da er doch keine Atheisten zu kennen vorgibt, zu einigen der berüchtigtesten Atheisten stellt. Da halte man zusammen mit dem eben zitierten Satze, jedes Jahrhundert habe seinen Lukianos (d. h. wohl: seinen Freidenker) den merkwürdigen Abschnitt über Gottes Gericht am Jüngsten Tage. Browne redet davon recht schön; falle aber die Auferstehung und der Jüngste Tag fort, so sei die Gottlosigkeit eines Lukianos, eines Euripides, eines Julianos keine Blasphemie mehr, sondern eine feine Wahrheit. Entscheidend für Brownes Verhältnis zum Christentum scheint mir eine leidenschaftliche Stelle über Sokrates, der ja als ein Heide nach ganz orthodoxer Auffassung verdammt ist.

Browne ist also sicherlich kein Atheist, da er das Vorkommen von Atheisten leugnet; aber er redet nur sehr allgemein von Gott, viel beredter

von der Natur, beinahe ein Menschenalter vor Spinoza, als ein Naturforscher. In uns seien die Wunder, die wir draußen suchen; das ganze Afrika mit allen seinen Ungeheuern sei in uns eingeschlossen; wir selbst seien das verwegene Werk der Natur (Abschnitt 14). Aus zwei Büchern lerne er die Theologie, aus der Heiligen Schrift natürlich und aus dem allgemeinen, offenkundigen Buche der Natur. Er wolle die Natur nicht vergöttern. Aber Natur und Kunst seien beide Helferinnen Gottes. Die Natur habe die eine Welt errichtet, die Kunst die andere. Schließlich sei alles ein Werk der Kunst, denn die Natur ist die Kunst Gottes (Abschnitt 15). Das klänge fast christlich, wenn Browne nicht gleich im folgenden Abschnitt wie ein Epikureer von der Vorsehung als vom Glücke, also vom Zufall redete, wenn er nicht oft, mit Sokrates und den Skeptikern und Montaigne, dabei bliebe, daß wir nichts wissen können. Irren sei menschlich, Irrtum noch keine Ketzerei. Diese Einsicht führt aber nicht wie bei anderen, die sich christliche Skeptiker nannten, zu blinder Unterwerfung unter die Theologie, sondern zur Duldsamkeit; niemand dürfe zu einem Glauben gezwungen werden, die Liebe sei die erste Vorschrift. Darum zweifelt Browne nicht am Seelenheile der Heiden, entsetzt sich nicht darüber, daß die Stoiker den Selbstmord für ein gutes Recht des Menschen erklären.

So steht Browne ohne theologische und ohne philosophische Subtilitäten, die er verachtet, auch den christlichen Sekten mit behaglicher Freiheit gegenüber. Er rühmt es an Heinrich VIII., daß er zwar den Papst, aber nicht den katholischen Glauben hinausgeworfen habe; doch er tadelt jede Beschimpfung des Papstes. Er selbst billige weder das Tridentinum vollständig noch die Synode von Dordrecht; er stimme bald mit Luther überein, bald mit Calvin. Wo die Heilige Schrift schweige, da rede für ihn die Kirche (er sagt nicht welche); sonst lasse er seine Vernunft entscheiden. Nicht jeder sei ein Ketzer, den man so nenne; unter den Reformatoren seien ihm die gemäßigten und ruhigen lieber als die strengen und grämlichen.

Browne war so wenig katholisch, daß er für einen Hus die Ehren des Märtyrertums mit einiger Heftigkeit forderte; nur in England, dem Lande des nachwirkenden abergläubischen Katholikenhasses, konnte seine Mäßigung für papistisch gelten. Aber er hat seine Freiheit von nationalen Vorurteilen (im ersten Abschnitt des zweiten Buches) schön ausgesprochen. Er finde in seiner Seele keine der angeborenen Volksfeindschaften; sein Vaterland sei überall. „Ich habe Schiffbruch gelitten, darum aber hasse ich weder Sturm noch Wellen."

Ein Kupfer, das schon der ersten Ausgabe vorangestellt war, zeigt einen Menschen, der von einer Klippe ins Meer stürzt, aber durch eine

aus den Wolken gestreckte Hand gerettet wird, mit der Inschrift: a coelo salus. Für die Atheistenrichter des 17. Jahrhunderts genügte zu seiner Verurteilung, daß er unbedingt duldsam und indifferent war. Müßte ich diesen Browne mit einem einzigen Worte charakterisieren, so könnte ich ihn einen kleinen Montaigne nennen; er plaudert wie Montaigne recht ansprechend über Gott, die Welt und sich selbst, hält es mit keiner einzigen Sekte, aber der große Zug von Humor, Freiheit und Zweifel fehlt ihm; er ist doch noch ein wenig kirchlicher, als die Vorsicht nötig erscheinen läßt. Ein Märtyrer war er nicht und wollte er auch nicht werden; er spricht sich einmal (S. 92 der deutschen Übersetzung Venzkys von 1746) ganz offen darüber aus, daß sein Selbsterhaltungstrieb ihn davor behüte, sich wegen gleichgültiger Dinge in Lebensgefahr zu bringen. „Weisheit ist das Hauptwerk auch in Religionssachen. Wer sich ohne diese dem Feuer aufgeopfert, der begeht einen Mord, und ich befürchte, daß er durch das eine Feuer sich in das andere und zukünftige stürzt." Diese ein wenig spöttische und doch nicht ironische Art mit kirchlichen Vorstellungen zu spielen, ist für den Nachahmer Montaignes sehr bezeichnend. Er hat sein Büchlein in seinem 30. Lebensjahre aufgesetzt, zu seinem eigenen Nutzen, wie er sagt, und doch hat er (wieder nach seinen eigenen Worten) manchen Gedanken nur verblümt ausgedrückt. Er war ein Arzt und scheute davor zurück, das Sprichwort auf sich selbst anwenden zu lassen: ubi tres medici, duo Athei.

Nicht zu übersehen ist auch, daß er als Naturwissenschaftler, und da ein Schüler des Paracelsus, geneigt war, die Zweckmäßigkeit in der Natur ernsthaft aus der Weisheit eines Schöpfers zu erklären und so einen teleologischen Deismus zu lehren, von der Art, wie er uns beinahe hundert Jahre später drollig genug im Brockes entgegentritt.

Nach diesen Vorbemerkungen seien einige besonders bemerkenswerte Stellen aus der Religion des Arztes doch noch angeführt, auf die Gefahr einer scheinbaren Wiederholung. Er hegt gegen die Ungläubigen und auch gegen die Juden keinen Haß; nach der Geographie der Religionen (S. 37) bekennt er sich aber zu den Reformierten, an denen ihm nur der Name mißfällt. Er unterwirft sich ohne rechten Eifer den Worten der Schrift und den Auslegungen der Kirche; „wo beide schweigen, da entlehne ich die Regeln meiner Religion nicht von Rom oder Genf, sondern von den Ansprüchen meiner eigenen Vernunft" (S. 42). Über die Geheimnisse der Dogmatik nachzudenken, weigert sich sein Gehirn. Er ist froh, daß er persönlich die Wunder des Alten und des Neuen Testaments nicht miterlebt hat; denn dann wäre ihm ja der Glaube aufgenötigt worden, während der wahre Glaube gegen die Vernunft sein muß. (Bei diesen

Sätzen dürfte denn doch einiges heimliche Lachen anzunehmen sein.) Mit deutlichem Spott redet er über die Wunder, die ja in neuerer Zeit nicht mehr vorkommen; darum sei er noch lange kein Atheist, wie ja auch die Menschen, die den Heiland und den Heiligen Geist leugnen, nur Ketzer sind, aber keine Ohngötter; nicht einmal der Verfasser des gottlosen Traktats von den drei Betrügern sei ein Atheist gewesen. Und hier steht das Wort: jedes Land habe seinen Machiavelli, jede Zeit habe ihren Lukianos (S. 78). Die höllischen Schreiber, die mit den Fabeln der Bibel ihren Spott treiben, scheinen ihm nur Spaß zu machen; er ist erbötig, eine Reihe ähnlicher Fragen aufzuwerfen. Wie hat die Taube, die aus der Arche flog und nicht wiederkam, ihren Genossen wiedergefunden, ohne den sie sich nicht fortpflanzen konnte? Wie stand es um die Erbschaft des Lazarus, als er vom Tode auferstand? Trotzdem ist die Bibel das vortrefflichste Werk und besser als der Koran; aber es gibt überhaupt zu viele Bücher auf der Welt. Nur leise angedeutet wird, daß die vielen Bücher an den Glaubensspaltungen schuld seien. Immerhin scheint er von den Büchern der Heiden mehr zu halten als von denen der Juden, von Sokrates mehr als von manchem Kirchenstreiter. Hier die schon erwähnten leidenschaftlichen Sätze: „Es sind ohne allen Zweifel viele auf Erden unter die Zahl derer Heiligen gesetzt worden, die niemals Heilige im Himmel sein werden; ihre Namen stehen in den Geschichten mit Registern der Märtyrer und sind doch wohl in den Augen Gottes nicht solche vollkommene Märtyrer, als der weise Heide Sokrates war, welcher wegen eines Hauptgrundsatzes der Religion, die Einigkeit Gottes betreffend, leiden mußte“ (S. 91).

Bezüglich des Glaubens an Geister und Hexen scheint Browne sich völlig der Kirche zu unterwerfen, wie gesagt; nur die Fortpflanzung aus den Bündnissen der Teufel und Hexen leugnet er; dann aber spricht er wieder von der Entstehung des Menschen, ganz wie ein heidnischer Naturphilosoph. Und so groß wie Seneca spricht er vom Tode. „Meine Schamhaftigkeit besteht darin, daß ich mich nicht sowohl vor dem Tode fürchte als vielmehr mich seiner schäme“ (S. 118); er möchte am liebsten im Meere umkommen, um so völlig zu verschwinden, er möchte kein Denkmal und keine Grabschrift hinterlassen. „Mich dünket, ich habe mich selbst überlebt, und fange an, der Sonnen (in meiner Ausgabe von 1642 aber „of the same“) müde zu werden. Den Wollüsten habe ich, als mein Blut noch in seiner Hitze war und in den heißesten Tagen gute Nacht gesagt. Mich deucht, ich komme den Gebrechen des Alters zuvor“ (S. 121, ganz ähnlich Pius II. über das Aufhören seiner Geilheit, vgl. Bd. I, S. 555).

Mit einigem Übermut redet er über das Jenseits. Der Glaube an die Auferstehung der Toten scheint ihm kaum nötig; wahrscheinliche

Dinge zu glauben ist mehr Sache der Philosophie als der Religion; über Himmel und Hölle etwas auszusagen geht über seine Gottesgelahrtheit; er kann sich keine Flamme vorstellen, von welcher eine Seele benagt oder gereinigt werde. Er kann sich vor der Hölle nicht fürchten, ihm ist auch nicht bange um die Helden und Weisen, die vor der Menschwerdung Christi gestorben sind; es sei hart, deren Seelen in die Hölle zu verweisen. „Es muß mehr als ein heiliger Petrus sein“ (S. 152); „jede Sekte will die Pforten des Himmels besetzen und drängt die anderen fort; wir sind alle Zwitter zwischen Mensch und Vieh.“

Der zweite Teil der „Religion eines Arztes“ beginnt mit einer Verherrlichung der Liebe. Browne kennt keine Vorurteile; er ißt einen Salat von einem Friedhofe ebenso gern wie einen aus dem Garten, er hat auch keine Abneigung gegen einen Franzosen, einen Italiener, einen Spanier oder einen Deutschen; er verachtet den Pöbel, aber er findet Pöbel auch unter den Adeligen. Alle Gesamturteile, die über Zünfte, Stände, Völker gefällt werden, verletzen die Vorschriften der Liebe; aber die wahrhaftige Liebe tut Wunder. Der Todfeind der Liebe aber ist der Hochmut, und der dümmste Hochmut ist der Wissensstolz. „Ich bin alles durchgegangen und finde nirgends Ruhe“ (S. 183). Um so weniger Wesens macht Browne von der Geschlechtsliebe. Die ganze Welt sei um des Mannes willen da. „Ich wäre zufrieden, daß wir uns wie die Bäume fortpflanzen möchten, ohne den niedrigen und gemeinen Weg des Beischlafes; das ist die törichteste Handlung, die ein weiser Mann in seinem ganzen Leben begeht, und nichts wird mehr seine erhitzte, aber endlich abgekühlte Einbildungskraft niederschlagen, als wenn er erwägen wird, was für eine wunderliche und unanständige Torheit er begangen hat“ (S. 185, man denkt an das Lachen Montaignes). Doch auch von den Weibern denkt Browne nicht schlimm. Jetzt, wo er in den letzten Kapiteln des zweiten Teils, frei von jeder Rücksicht auf eine positive Religion, sein Moralbekenntnis ablegt, erhebt er sich in Sprache und Gedanken zu der Höhe, die seinen Ruf und seine Wirkung erklärt. Niemand sei böse; „der Schlimmste sei der Beste, nämlich, solange er in dem Kreise solcher Eigenschaften gehalten wird, worin er gut ist ... Großtugenden und nicht geringere Laster, das ist die Überschrift der besten Naturen und kann auch auf die schlimmsten gedeutet werden“ (S. 189). Nichts sei für sich allein, nichts sei wirklich eins. „Ich seh' die Welt nicht als eine Herberge an, sondern als ein Hospital, als einen Ort, darinnen wir nicht leben, sondern darinnen wir sterben sollen“ (S. 191). Es gibt keine Glückseligkeit, weder unter noch über der Sonne.

Wir werden wieder an Montaigne erinnert und leise auch an Spinoza.

Wir stehen aber mit Browne immer noch am Anfange der deistischen Bewegung und haben, bevor wir weiter gehen, doch einen Blick zu werfen auf die politische Richtung der Zeit, auf die staatliche und religiöse Demokratie unter Cromwell. Die Bedeutung Cromwells und seiner Puritaner für die Toleranzidee in England hat niemand besser, inniger und wirksamer dargestellt als Carlyle, der wunderliche Christ und Engländer, der kein Dogma recht glaubte, ein glühender Verehrer Goethes war und das Heil der Welt auch nach 1871 vom deutschen Geiste erwartete. Um Goethes willen. Der scheinbare Widerspruch in seiner Stellung zum Puritanismus, in dem er geboren und erzogen war, nötigt zu einer kurzen Vorbemerkung.

Cromwell

Thomas Carlyle (1795—1881) erblickte im Christentum das wichtigste Ereignis der Weltgeschichte und schwärmte für die Einheit von Weltanschauung und Leben, wie sie sich im frühen Mittelalter ausprägte. Das hinderte ihn um so weniger die Tat der Reformation anzuerkennen, als er im Katholizismus des 15. Jahrhunderts nur Unglauben sah, in der Reformation also eine Wiederherstellung des Glaubens. Ihm, als dem Verkünder der „Heldenandacht", war Luther „der mutigste Mann des mutigen teutonischen Geschlechts". Und derselbe Carlyle, der das Beharren des Mittelalters liebte, jeden Ansturm gegen das Bestehende verwünschte und auch an der großen französischen Revolution zumeist die Schattenseiten wahrnahm, verherrlichte die blutige englische Revolution von 1649, während ihm die sogenannte glorreiche Revolution von 1689, die nach herkömmlicher Auffassung das gegenwärtige starke und freie England schuf, als ein Erzeugnis von Ehrgeiz und Geldgier verächtlich war; auch in diesem Falle siegte seine Bewunderung für den Gottesstaat der Puritaner über seine politischen Vorurteile. So wurde Cromwell, der größte Herrscher Englands, sein Held, der Mann, der nicht individualistisch handelte, der für seine Aufgabe täglich zu sterben bereit war. Die Puritaner, unter ihnen zumeist Cromwell selbst, übertrafen in Carlyles Augen sogar den Reformator Luther, da sie den Inhalt ihres Glaubens höher stellten als das Schriftwort und nicht unduldsam waren. Cromwell wollte in Glaubenssachen eigentlich nicht geurteilt wissen. Gewissenszwang war ihm Gewissensmord. Die kirchliche Organisation ist eine notwendige, aber menschliche Einrichtung und ist dem Staate unterzuordnen; der Tüchtigste nur ist Herr nach göttlichem Recht; das ist aber kein bildlicher Ausdruck, sondern ehrlicher Glaube an Gottes Wirksamkeit.

Carlyle

Seltsam berührt uns bei Cromwell (1599—1658) die Vereinigung von Fanatismus und Toleranz. Hätte ich mich mit dem Staatsmanne Cromwell zu beschäftigen, dem eigentlichen Begründer der englischen

Cromwell

Zentralgewalt und Weltmacht, so hätte ich auch da auf einen scheinbaren Widerspruch hinzuweisen: den Supranaturalismus, mit dem er in sich selbst ein Werkzeug des unermüdlich einschreitenden, Vorsehung spielenden Gottes sah, und den unheimlichen, diabolischen Realismus, mit dem dieser schlicht-bürgerliche Mann die Gedanken, Wünsche und Beziehungen von Fürsten und Völkern durchschaute. Man hat diesen Politiker, der im Namen Gottes seinen König köpfen ließ, diesen Feldherrn, der alle Feinde unter Psalmensingen besiegte, für einen Heuchler erklären wollen; nur Unwissenheit und Beschränktheit konnte zu einem solchen Irrtum verführen. Cromwell war ein Wiedergeborener, der seit seiner Erweckung (die wahrscheinlich schon in das Jahr 1628 fällt) offenbar fest daran glaubte, mit seinem Gotte auf Du und Du zu stehen. Den Namen seiner Sekte anzugeben ist bei dem Durcheinander der damaligen Bewegung in England nicht so einfach, wie es scheint; selbstverständlich gehörte er zu den Puritanern oder den Independenten, aber diese Sekte befand sich selbst in einem beständigen Flusse, und in seinen letzten Jahren mußte Cromwell gegen seine Glaubensgenossen auftreten, ohne daß er selbst seinen Glauben geändert hätte; die Puritaner sprachen von dem Lord-Protektor als von einem Abtrünnigen; dem Staatsmanne, der jeden Wink von Gott unmittelbar empfing, waren seine Glaubensgenossen zu dumm geworden. *)

Die Forderung der Toleranz war seit Ausbruch der Kämpfe, die politisch und religiös zugleich waren, naturgemäß von den Presbyterianern

*) Die Bezeichnung „puritan" ging ursprünglich, schon zur Zeit Elisabeths, auf die Anhänger eines vereinigten, vom Papismus ganz gereinigten Christentums; in den Verfassungskämpfen unter Karl I. verblaßte die kirchliche Bedeutung ein wenig und man dachte bei den Puritanern eher an eine politische Partei. Als diese aber siegreich eine Demokratie errichtet hatte, zerfiel sie in feindliche Gruppen, die einander um religiöser Formen willen (nicht um Dogmen handelte es sich da) haßten. Wie die englische Kirche schon unter Elisabeth in einen noch mehr verderblichen als lächerlichen Kleiderstreit (the vestiarian controversy) hinabgeglitten war.

Die Presbyterianer sind oft nur Puritaner unter einem anderen Namen; in beiden Fällen soll die Episkopalkirche durch Zurückgreifen auf die Bibel für unchristlich erklärt werden. Wie immer: die Ketzerei eines vermeintlichen oder erschlossenen Urchristentums.

Seitdem Cromwell die Führung der Rebellion übernommen hatte, kamen diejenigen folgerichtigen, entschiedenen Puritaner zur Macht, die sich (nicht mehr rückschauend, sondern in der Gegenwart wurzelnd) Independenten nannten. Oder auch congregationalists. Beide Namen hatten den gleichen Sinn: „Unabhängigkeit" der Gläubigen von Kirchenbehörden, völlige Unabhängigkeit der „Gemeinde" (congregation) von jeder geistlichen Obrigkeit. Kirchenfreiheit, wie sie heute in Amerika der gesetzliche Zustand ist. Eine Freiheit, die schon Luther hätte fordern und durchsetzen müssen, wenn er klar und sich selber treu geblieben wäre. „Independency" war das ältere Feldgeschrei; nur daß es dem Staatskerl Cromwell Ernst war mit der Anerkennung religiöser Freiheit und auch Duldung, daß die Masse der Independenten aber diese demokratische, individualistische Richtung nicht verstand und Unterdrückung aller anderen Sekten wollte.

aufgestellt worden, von denen sich die Puritaner als die entschiedeneren Reformatoren abzweigten; gegenüber der herrschenden Episkopalkirche waren die Presbyterianer immer nachgiebiger geworden, wurden die Puritaner immer anspruchsvoller. Das Heer der „Heiligen" verlangte völlige Freiheit im Dogma und im Kultus. Wirkliche Gewissensfreiheit, auch für Katholiken, Juden und Türken, wollten aber nur wenige verwegene Gesellen. Cromwell und seine Leute (Milton) schlossen freilich die Katholiken von der Duldung aus und dachten bei Duldung überhaupt nur an christliche Sekten. „Liberty of conscience to all that profess Christ without exception." Dabei hatte Cromwell den Grundsatz aufgestellt, der Staat habe sich um den Glauben seiner Diener nicht zu bekümmern.

So bietet die Regierung Cromwells das seltene und vielleicht einzige Beispiel einer Theokratie, die zugleich bis zu einer gewissen Grenze duldsam war. In seiner Verfassung war nicht eine bestimmte Konfession zur Staatsreligion gemacht worden, sondern nur der allgemeine Begriff des Christentums; und nicht einmal irgendein Bekenntnis zum Christentum sollte mit Gewalt erzwungen werden, nur daß der Katholizismus als die Äußerung einer auswärtigen und feindlichen Macht von Jahr zu Jahr schärfer verfolgt wurde. Unter Christentum verstand Cromwell den Glauben an Gott durch Jesum Christum, den Glauben an die Erlösung und Rechtfertigung durch das Blut Christi. Die religiöse Gewissensfreiheit erklärte er ausdrücklich für eine Forderung des Naturrechts. Er war Staatsmann genug, um — wie nachher auch Wilhelm III. — innerhalb der protestantischen Sekten eine Union zu wünschen, ausschließlich unter den protestantischen Sekten; einen Frieden mit dem Papismus oder mit einem papistischen Staate hielt er für gefährlich. Aber der Lord-Protektor, der für sich den Königsnamen abgelehnt hatte, wollte, darin den Reformatoren überlegen, nichts wissen von dem Grundsatze der deutschen Fürsten: cujus regio, illius religio. Darin war er doch moderner als der Islam, der ja auch Theokratie und eine gewisse Toleranz vereinigt hatte; sein Gott lehrte ihn Schlachten gewinnen und politische Ziele verfolgen, diktierte ihm aber keine Glaubensartikel.

Man sollte sich nicht zu sehr darüber wundern, daß eine solche Gesinnung bei dem Begründer einer neuen Theokratie möglich war. Cromwell wird wohl seine Herzenswünsche in den Gott projiziert haben, den er sich nach seinem eigenen Bilde geschaffen hatte. Und anders liegt die Sache nicht, auch bei den anderen Regierungsformen. Aristokratie ist nicht die Herrschaft der wirklich Besten, sondern die Herrschaft einer Gruppe, der der jeweilige Sprachgebrauch die Vorzüglichkeit zuerkennt; Demokratie ist nicht die Herrschaft des Volkes, sondern die Herrschaft

von Einzelnen, die der jeweilige Sprachgebrauch und ihre Einbildung oder Klugheit oder Macht an die Stelle des Volkes setzt; Theokratie ist nicht die Herrschaft Gottes, sondern die Herrschaft von Betrogenen oder Betrügern, die sich auf Befehle Gottes berufen. Wer herrscht, der tut es aus eigener Kraft und eigenem Willen; es ist nebensächlich, ob er sich bei der Begründung seiner Ansprüche auf den Befehl Gottes, auf die besondere Eignung seiner Person oder auf den Willen der Masse beruft.

Milton

Unter den Anhängern des Staatsmanns Cromwell ragt durch geistige Kraft, durch Überzeugungstreue wie durch eigenen Ruhm der Dichter John Milton (geb. 1608, gest. 1674) weit hervor. Milton, aus puritanischem Hause, sollte Geistlicher werden. Er verzichtete. „Ich zog ein untadeliges Schweigen dem heiligen Amte des Redens vor, das nur durch Knechtschaft und einen falschen Eid erkauft werden konnte.“ In den wildesten Jahren der „Rebellion“ trat er für das Recht der Remonstranten (also auch der Socinianer) ein, gelehrt, oft pathetisch, aber auch oft mit politisch derbem Realismus. Seit 1644 erregte er den Zorn der Rechtgläubigen, da er (freilich aus persönlichen Gründen) für eine freiere Ehescheidung eintrat: Harmonie zwischen Eheleuten, nicht das Ehebett sei die Grundlage einer rechten Ehe; Miltonisten hießen die Leute, die sich ihm da anschlossen. Im gleichen Jahre 1644 folgte seine große Staatsschrift über Gedanken- und Druckfreiheit. Immer deutlicher wurde seine Zugehörigkeit zu den Independenten. Nach der Hinrichtung des Königs ernannte Cromwell den hervorragenden Publizisten zu seinem Staatsschreiber; Milton verfaßte zur Verteidigung des „Tyrannenmordes“ hinreißende Schriften. Er erblindete langsam („Strafgericht Gottes“ im cant der anglikanischen und der katholischen Priester) und arbeitete in diesem stolz getragenen Elend an dem Werke, das ihm eine nicht allzu langlebige Unsterblichkeit verschafft hat, dem „Verlorenen Paradies“. Das wilde Gedicht hatte aber eine mächtige Nachwirkung, auch auf unsere Poesie. Vielleicht hatte er es nur seinem Dichterruhme zu danken, daß er zur Zeit der Restauration der Stuarts nicht hingerichtet wurde. Noch als blinder Greis schrieb Milton die doctrina christiana, wo er für subjektive Freiheit jedes Christenmenschen und wieder für die Arminianer und Socinianer eintritt. Es wäre einer genauen Untersuchung wert, welche persönliche Beziehungen Milton, der die Anregung zu seinem dichterischen Hauptwerke von Vondel*) erhalten hatte und der die nieder-

*) Bekanntlich wurde Milton, von Gegnern seiner tyrannenmörderischen Gesinnung, durch infame Fälschung und durch Verdächtigung jedes entliehenen Wortes, ein Plagiator geschimpft. Zu Unrecht. Doch zu leugnen ist nicht, daß er in seinen beiden „Paradiesen“ vielfach ein Nachahmer des holländischen Dichters Vondel war. G. Edmundson („Milton

ländischen Ketzer verteidigte, mit Holland — zur Lebenszeit Spinozas — verbanden.

Nicht der Zeit nach zu den Männern der ersten englischen Revolution und Republik gehörig, nicht der unmittelbare Nachfolger des Lord Herbert war ein viel populärerer Verbreiter des deistischen Gedankens: der schon (bei Gelegenheit Herberts und seiner Schätzung durch Bayle) genannte Charles Blount (geb. 1654, gest. 1693). Bezeichnend für die englische Kirchlichkeit ist sein trauriges Schicksal; er liebte seine Schwägerin und tötete sich selbst, weil er sie — zu Ende des 17. Jahrhunderts — nach irgendeinem sehr rabulistisch umstrittenen Kirchengesetze nicht heiraten durfte. Er empfand also gegen die Kirche Bitterkeit und war recht viel später wirksam als Lord Herbert; Gründe genug dafür, daß seine Schriften (übrigens in der Muttersprache abgefaßt) die christliche Kirche offener bekämpften, ja schon zuweilen (wie in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Philostratos) die Wunder Jesu lächerlich zu machen suchten. Der Druck der Machthaber zwang ihn jedoch, sich schon in seiner etwas mystischen Schrift über die Unsterblichkeit (Anima mundi, 1678) gegen den Vorwurf des Atheismus, den er für seine Vorstellung von einer allgemeinen Weltseele erwarten durfte, zu verteidigen; und auch in seiner Schrift über Hobbes den Schein von Gegnerschaft anzunehmen.

Blount

Das Buch „Orakel der Vernunft“ (1693 herausgegeben, erst nach des Verfassers Tode) übt eine kecke Bibelkritik am Alten Testamente; merkwürdiger ist für uns, daß in einer der Beilagen, die natürlich ebenfalls aus dem Kreise Blounts stammen, die vorhin aufgezählten fünf Grundsätze von Herberts natürlicher Religion gefällig erweitert werden. In einem theologischen und logischen Durcheinander sind diese sieben Grundsätze gegen die Kirche bald gefügiger, bald widersprechender. Ein 5. Gebot lehrt ganz im Sinne der späteren Vernunftreligion: die Beobachtung der Regeln einer gesunden Vernunft mache die Tugend aus; aber ein 2. Gebot nimmt (offenbar gegen Herbert) eine Vorsehung an, die die Welt regiere. Und auch die fünf Grundsätze Herberts erhalten kirchliche Zutaten. Das oberste numen wird mit den theologischen Eigenschaften der Unendlichkeit und Ewigkeit ausgestattet und zum Schöpfer aller Dinge gemacht, während zu jener Zeit sonst schon die Anfanglosigkeit der Welt behauptet wurde; wo bei Herbert die Tugend zur Ver-

and Vondel“, 1885) hat darüber eine recht sorgfältige Untersuchung angestellt. Ein wichtiger Punkt hätte freilich eine geistigere Durchforschung verlangt: daß Vondel ein erbitterter Gegner, Milton der Staatssekretär Cromwells war. Darum ist der Satan oder Demiurg (der da und dort Züge von Cromwell trägt) bei dem Engländer so viel liebenswerter als bei dem Holländer.

ehrung des höchsten Wesens hinreichte, wird jetzt Gebet und Danksagung verlangt; endlich tritt an die Stelle der rein innerlichen Reue ein Verlangen nach Verzeihung und eine Zuversicht auf die Gnade Gottes.

Hier und da ist Blount selbst wenigstens der Nützlichkeit des Christentums gegenüber ebenso unsicher wie der ungenannte Verfasser (A. W.) dieser Beilage. Aber in einem Hauptpunkte der christlichen Theologie wagt Blount die kühne Neuerung: wie Gott unter keinem Bilde und mit keinem Opfer verehrt werden könne, so dürfe man ihm auch durch keinen Mittler dienen; das sei gegen die unendliche Gnade Gottes. „Wenn Gott den Menschen einen Mittler zu senden beschlossen hat, so ist er schon vorher mit der Welt versöhnt gewesen und ein Mittler nicht nötig.“ Da wird wirklich die Grundanschauung der christlichen Religion verworfen und nicht mehr geplänkelt.

Wirkung der Revolution

Aber ich muß von Blount, der die Entwicklung doch etwas zu unterbrechen scheint, noch einmal zu der englischen Revolution zurückkehren, zu deren Führern und Tendenzen. Zwischen die Jahre, in denen Herberts Buch über die Wahrheit und dann Blounts erstes Werk erschien, fallen die umstürzenden Ereignisse der englischen Geschichte und die Kämpfe der politischen und religiösen Parteien. Die Reformation war in England mit brutaler Gewalt und zum alleinigen Nutzen des Königs eingeführt worden; der schlaue Plan war, von Rom losgelöst zu werden, übrigens aber durch eine vom König abhängige, nach unten allmächtige Hierarchie das Volk zu fesseln. Der König von England wurde ein Papst-König wie der römische Bischof im Kirchenstaate, wie der Zar in Rußland. So kam es, daß das Volk, als durch Bibellesen und tapfere Prediger denn doch einige Kenntnis vom Evangelium, von Luther und Calvin zu ihm gelangte, den Kampf gegen die hochkirchliche Geistlichkeit und gegen das absolute Königtum als eine und dieselbe Sache empfand. Je schamloser die anglikanischen Geistlichen den König über das Gesetz stellten, desto wilder traten die Puritaner als Verteidiger zugleich der religiösen und der politischen Freiheit auf. Dadurch unterschied sich ja die große französische Revolution von der englischen, daß in Frankreich gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Aufstand gegen die Bedrückungen der königlichen Verwaltung ausbrach und die katholische Kirche nach dem Siege nur nebenher abgeschafft wurde, daß in England um die Mitte des 17. Jahrhunderts religiöse Interessen noch mächtig waren, so aus Angst vor der Wiederkehr des Katholizismus zuerst die Hierarchie gestürzt wurde und dann nebenher der König enthauptet. Bald nach 1640 schienen die Presbyterianer, die sich wieder einmal für die echten evangelischen Christen hielten, selbstbewußt und unduldsam wie alle Besitzer der göttlichen Wahrheit, die Herren der Lage.

Was Hegel die Selbstbewegung der Idee nannte, in Wirklichkeit das Vordrängen neuer Männer, sorgte dafür, daß diese Herrschaft nicht unwidersprochen blieb. Die Presbyterianer spielten sich zwar auch in der Religion als Republikaner auf und ersetzten die vom Könige abhängige bischöfliche Allmacht durch eine Art geistlichen Parlaments, wollten aber von jedem christlichen Engländer Unterwerfung unter dessen Beschlüsse erzwingen, also wieder unter Dogmen. Dem traten eben die Independenten entgegen, die behaupteten, jede christliche Gemeinde wäre eine Kirche und stünde unmittelbar und unabhängig (independenter) von anderen Kirchen unter Christus selbst. Die Independenten hatten schon manchen Zug von den deutschen Pietisten, verlangten auch Toleranz und Freiheit für alle anderen Religionsparteien; es ist bemerkenswert, daß Cromwell (1654) mit leidenschaftlicher Kraft gegen die Intoleranz seiner Anhänger auftrat. Wie wir schon erfahren haben. Diese Bewegung ging weiter; Erastianer und Levellers *) verlangten auch noch die Unabhängigkeit jedes Mitglieds von der Gemeinde. In einem ganz anderen Sinne als gegenwärtig wurde so die Religion für eine Privatsache erklärt; was jetzt eine Folge der Gleichgültigkeit ist, war damals ein Zeichen äußerster religiöser Schwärmerei. Jeder Sonderling konnte vom Geiste getrieben werden, eine neue Sekte zu gründen; so entstanden auch die Quäker. Eine Autorität wurde nicht mehr anerkannt, die hierarchische überhaupt nicht mehr, die biblische von denen nicht, die bereits Bibelkritik trieben oder die den Geist in ihrem Innern, also doch wohl ihre individuelle Vernunft, über die Bibel stellten. Es kann darum nicht wundernehmen, daß in diesem religiösen Durcheinander auch Sekten entstanden wie die Sucher (seekers) und die Rationalisten, die man recht gut als deistische Sekten ansprechen kann. Auch die Quäker hatten bei allem Fanatismus mit den ersten und mit manchen späteren Deisten das gemein, daß die reale Existenz Jesu Christi in den Hintergrund trat und daß ein sittliches Leben höher gewertet wurde als die Worte des Glaubens.

Diese Aufwühlung religiöser Leidenschaften hörte auch nach der Restauration und nach der „Revolution" (so nennen die Engländer ja nur den Thronwechsel von 1689) im Volke nicht auf; wir werden den Einfluß

*) Die Erastianer in England, heute noch nicht ausgestorben, wollten von kirchlichen Obrigkeiten nichts wissen und standen wieder einmal im Verdachte einer Leugnung der Dreieinigkeit. Sie hatten ihren Namen von Erastus (er war ein Deutschschweizer, hieß Thomas Lieber, hatte sich griechisch umgetauft, lebte 1524—1583), der Beziehungen zu den Unitariern in Siebenbürgen hatte, aber doch wohl zu den Anhängern Zwinglis gehörte. Die Levellers (von level, Richtschnur, Niveau, also Nivellierer, Gleichmacher) verlangten kurz vor der Hinrichtung des Königs völlige Gewissensfreiheit und einigen wirtschaftlichen Sozialismus; sie gingen auch einem Cromwell zu weit und wurden zur Zeit der Restauration beinahe unterdrückt.

auf einige Deisten des 18. Jahrhunderts noch feststellen können. Aber die leitenden Kreise unter der lustigen Restauration besaßen auch für religiöse Fragen keinen Ernst, und Blounts Auftreten fällt in diese Zeit. Das ist der innere Grund, weshalb ich ihn zum dritten Male bemühen muß, den fast unenglischen Blount, der vor den starken Begründern des Freidenkens, vor Toland und Collins, schon die übermütige Kampfweise der Enzyklopädisten anwendet.

Blount

Er entnahm dem überzeugten Herbert die Grundzüge der Vernunftreligion, war aber frivol genug, sie der Staatskirche anzunähern; er entnahm von Hobbes einige Menschenverachtung und deutete an, nicht nur im Heidentume hätten die bösartigen Menschen die Götter nach ihrem Bilde geschaffen; aber der Ausgangspunkt von Hobbes blieb ihm fremd, die gewaltige Staatsidee. Ähnlich wie später Voltaire, aber ohne dessen siegreiche Anmut, bekämpfte Blount das Christentum hinterrücks; wenn er die Priester mit Schweinen vergleicht oder sie Betrüger nennt, so findet er immer eine geschickte Form, die englische Kirche oder das ererbte englische Christentum von diesem Urteile auszunehmen. Im Heidentume sei nicht alles falsch, in der christlichen Religion nicht alles wahr; die Weisheit verlange, die Torheit der einander bekämpfenden Parteien zu erkennen. „Es ist allen Eiferern natürlich, ihre Feinde Gottes Feinde zu nennen; wir könnten ebensogut einen Jeden hängen, der in seinen Gesichtszügen nicht ist wie wir, als Einen, der in seinen Meinungen uns nicht gleich ist.“ Nach Bacon stärke das Gottvertrauen den Menschen, wie ein Hund an Mut gewinne, wenn er einen Menschen hinter sich hat.

Zu seinem freien Denken gehörte es, daß Blount das Recht auf den Selbstmord im Philostratos verteidigte (wie vor ihm der Dichter John Donne), lange bevor er seinem Leben wirklich selbst ein Ende machte.

Seiner Klugheit letzter Schluß war: „Denke mit den Weisen, sprich mit dem Pöbel; et si mundus vult decipi, decipiatur.“

Die Gegenschriften gegen Blounts spöttischen Deismus und gegen seine leichte Kritik des Alten Testaments waren sehr zahlreich; für uns ist an diesen Rettungen des Christentums nur der Umstand bemerkenswert, daß das Christentum da schon zu einer Defensive gezwungen scheint.

III. Toland

Toland

Der junge Lessing, der ebenso wie der Fragmentist ein gründlicher Schüler der englischen Deisten war, hat sein Urteil über Lord Herbert, über Blount und über Toland kurz und gut ausgesprochen in einer Besprechung des Landschen Sammelwerks (7. November 1754). Lord Herbert wäre zwar nicht der erste Deiste, aber doch der erste, welcher

den Deismus in ein System zu bringen suchte. „Er ist noch jetzt unter allen seinen Nachfolgern derjenige, welcher die wenigste Abneigung von der christlichen Religion blicken lassen und die natürliche Religion in einem Umfange angenommen hat, von welchem nur noch ein sehr kleiner Schritt bis zu der geoffenbarten zu tun ist ... Blount ist ein bloßer Nachbeter des Herbert, und was er Eigentümliches hat, sind Spöttereien; Toland ist mehr ein Spinoziste als ein Deiste.“ Abgesehen davon, daß Lessing sich damals noch lange nicht zu Spinoza bekannte und also die Bezeichnung Spinoziste als einen Vorwurf meinte, trifft diese Unterscheidung doch wohl den wichtigsten Punkt. Der unruhige Toland war der erste Engländer, der sich nicht scheute, den Pantheismus zu lehren, und somit in Wahrheit den Atheisten zuzurechnen ist; nur daß er nicht von Spinoza herkam, sondern von Giordano Bruno, dessen Bestia trionfante er (1713, im Taufjahre des Freidenkertums) in englischer Sprache herausgab; auch er hielt seltsamerweise Brunos unklare Phantasie für das legendare Buch de tribus Impostoribus.

Toland gehörte nicht zu den sozial unabhängigen Engländern, die Leland ehrfurchtsvoll „vornehme Autoren“ zu nennen liebt; er war ein armer Irländer, das natürliche Kind eines katholischen Geistlichen *) (geb. 1670, gest. 1722). Er schloß sich frühzeitig, just als die Katholiken durch Jakob II. wieder begünstigt wurden, den Dissenters an und nach der Revolution von 1689, immer noch sehr jung, den in den Niederlanden so einflußreichen Arminianern. Doch ist weder seinem eigenen Sektenbekenntnis noch der Gruppe, der er von Freunden oder Feinden zugerechnet wird, für den reifen Toland ein entscheidendes Gewicht beizumessen; er war in seiner letzten Gesinnung weder ein Latitudinarier noch ein Socinianer, er war ein Freidenker, nannte sich in seiner stolzen Grab-

*) Es gibt meines Wissens keine gründliche kritische Untersuchung über das Leben Tolands; in vielen Punkten muß man sich immer noch an die kleine Biographie halten, die Mosheim (1722) der zweiten Auflage seines gegen Toland gerichteten Buches vorausgeschickt hat. Solche Monographien belästigen oft durch ihre Überschätzung von Kleinkram; fehlen sie aber ganz, so wird der Wunsch nach ihnen rege. Toland teilt das Schicksal mit den meisten Schriftstellern, die in den Ruf des Atheismus kamen; es erstanden ihnen Gegner, aber nicht leicht oder sehr spät gewissenhafte Historiker. Nicht einmal die Frage, ob Toland wirklich das illegitime Kind eines katholischen Geistlichen gewesen sei, kann mit Sicherheit entschieden werden. Seine Gegner erzählten zu seiner Schmach, er wäre der Sohn eines Geistlichen und einer Hure gewesen. Toland erwähnt dieses Gerüchtes selbst einmal, aber nur um die Kampfesart dieser Gegner an den Pranger zu stellen. Aus der Tatsache, daß Toland bei anderer Gelegenheit den Konkubinat eines Priesters einer gesetzlichen Ehe gleichstellt, hat man wieder den Schluß ziehen wollen, daß er selbst die Frucht eines solchen Konkubinats gewesen sei. Andererseits hat es Toland nicht versäumt, sich zu Prag (1708) von einem irischen Franziskaner das Zeugnis ausstellen zu lassen, er stamme aus einer ehrenhaften, vornehmen und sehr alten Familie.

schrift mit Recht einen Vorkämpfer der Wahrheit, war in seiner ganzen Weltanschauung moderner, uns oft näher als Locke und Newton, ohne freilich den Einzelwissenschaften Psychologie und Physik solche Dienste geleistet zu haben wie Locke und Newton. Ist aber Bruno mit Recht berühmt geworden, weil er die neue Astronomie des Kopernikus schwärmerisch zu einer Weltanschauung erhoben hatte — zu populärer Berühmtheit gelangte er nur durch seinen Märtyrertod —, so verdient Toland höheren Ruhm, weil er die Begriffsanalysen Lockes und die Mechanik Newtons zwar nicht sehr exakt, aber dennoch ganz verständlich durch ein Weltbild überbot, über das wir nur durch einige bessere Naturerkenntnis und durch eine größere Freiheit der Sprache hinausgekommen sind. Unter den englischen Deisten war Toland nicht der beste und wirksamste Schriftsteller (das war Shaftesbury), aber der kühnste Denker.

Er war unter der Restauration geboren, aber zur Zeit der glorreichen Revolution noch nicht 20 Jahre alt; sein Auftreten und seine ganze Entwicklung fällt unter die Regierung Wilhelm III. und der Königin Anna, erst sein offenes Bekenntnis zum Atheismus ist von späterer Zeit. Er war also noch ein Jüngling, da der Prunk und die Pflichtvergessenheit der hochkirchlichen Geistlichkeit abermals, aber jetzt viel weiter wirkend, eine demokratische Kirchenbewegung heraufbeschworen, da namentlich die in dem liberalen Cambridge gebildeten jungen Kleriker den Kampf gegen die Orthodoxie aufnahmen, wie sie mehr in Oxford gelehrt wurde. Ganz so einfach war der Gegensatz freilich nicht, daß er sich durch die Richtung der beiden Universitäten kurz ausdrücken ließe. Einen wichtigen Einschlag bildete der sogenannte Platonismus der italienischen Renaissance, der damals recht unchristlich gewesen war und jetzt so spät in Cudworths „Intellectual-System“ (1678) mit großzügigen und nicht unfreien Darlegungen den Atheismus und Hobbes bekämpfte; auch die beiden Universitäten wandten sich gegen Hobbes, Oxford gegen die immerhin in der Staatslehre verborgene Möglichkeit einer Volkssouveränität, Cambridge gegen die nominalistische Leugnung ethischer Wirklichkeiten. Es ist nicht überraschend, daß der Platonismus auch in dieser Umformung eine Neigung zum scholastischen Wortrealismus zeigte, der ja von Platon hergekommen war.

Aus dem Leichtsinn, der von dem Hofe der Restauration auf die Hofgeistlichkeit überging, erwuchs etwas Erfreuliches; die religiösen Streitigkeiten verloren an Schärfe. Die Eiferer bezeichneten zwar jeden Anhänger der Toleranz einzig um der Toleranz willen als einen Atheisten, Deisten oder Socinianer, wie sie bald darauf unter Wilhelm III. für die Partei des religiösen Friedens den Schimpfnamen Latitudinarier häufiger gebrauchten, aber angesehene Geistliche predigten dennoch schon Duldung.

Und gelehrte Geistliche begannen, mit mehr Gemüt als historischer Richtigkeit, auch dem Heidentume gerecht zu werden und so oder so eine Verbindung zwischen dem Polytheismus und der Offenbarung herzustellen. Unter der Restauration geschah es auch, daß die Royal Society sich bildete, die Naturwissenschaft pflegte, sich recht wenig um die Religion zu kümmern schien, aber dennoch durch Bekämpfung und Verhöhnung aller dogmatischen und metaphysischen Systeme (wieder ging es zumeist gegen Aristoteles) dem freien Denken Vorschub leistete. Als Wilhelm von Oranien 1689 den englischen Thron bestieg, gab es in diesen Dingen nur die eine Änderung, daß ein zielbewußter und ernster Fürst den religiösen Frieden zu seinem Grundsatze machte. Eine Toleranzakte war eine seiner ersten Regierungshandlungen. Es ist aber für die folgenden Streitigkeiten zu bemerken, daß die Hochkirche und Oxford sich der Absicht des Königs widersetzten und sich bei jeder Gelegenheit, und soweit es die alten Gesetze irgend zuließen, zu einem geistlichen Gerichtshofe aufwarfen. So wurde der schon genannte Bury mit allen Mitteln verfolgt; der uns als Todfeind Bayles schon bekannte Pierre Jurieu denunzierte auch Bury, der in seiner Antwort für den wütenden Jurieu den Titel erfand: sanctae theologiae et malignitatis diabolicae professor. Ein anderer Theologe des Königs, der berühmte Prediger Tillotson, wurde seines Amtes nicht entsetzt, obgleich er rednerisch Religion und Philosophie zu versöhnen suchte; er schien nur zwischen Schwärmern und Deisten lavieren zu wollen, räumte aber der Vernunft doch große Rechte gegen die Offenbarung ein; er wurde von den Hochkirchlichen nur in Schriften angegriffen, doch äußerst heftig, und selbstverständlich auch den Atheisten zugerechnet. *)

---

*) Sogar den gefährlichen Atheisten. Sehr zu Unrecht. Er hatte es nur mit der high-church verdorben und war höchstens ein offiziöser Anhänger einer Vernunftreligion. Tillotson war ein Mitglied des Ausschusses, welcher die comprehension-bill beraten mußte. Durch dieses Gesetz sollte bald nach dem Regierungsantritt Wilhelms III. der alte Wunsch nach Einheit der englischen Kirche endlich erfüllt werden; die Einheit sollte durch Lockerung der Strenge hergestellt werden, alle Dissenters sollten in die Staatskirche aufgenommen werden können, die Papisten und die Socinianer etwa ausgenommen. Es wäre ein Sieg der freien englischen low-church über die unfreie high-church geworden. Tillotson schloß sich der Staatskirche an, wehrte sich gegen Atheisten, Papisten und Socinianer, auch wohl gegen die Schwärmer, die ihre krausen Eingebungen ohne vernünftige Prüfung für göttliche Offenbarungen hielten, stellte aber im Grunde doch die Vernunft über die Offenbarung. Die Offenbarung lege der von Gott verliehenen Vernunft nur neue Wahrheiten zur Prüfung vor, gebe aber dem Menschen keine neue Kraft. Verleugne man seine Vernunft, so leugne man sein Menschentum. Was er praktisch lehrte, das war eben eine Vereinigung der christlichen Sekten auf einer vernünftigen Grundlage; vielleicht geschah es nur im Dienste des Königs, daß er diese Vereinigung unter dem Namen der anglikanischen Staatsreligion förderte. Er war wirklich weitherzig; um der Weite ihrer Duldung willen erhielten seine Anhänger wieder wie zum Spotte den niemals amtlichen, immer übelwollenden Namen Latitudinarier, den sie später ruhig trugen.

Sein Freund Burnet, seit 1689 Bischof, wurde vor dem Oberhause angeklagt; sein Verbrechen bestand darin, daß auch er durch Preisgabe unwesentlicher Glaubensartikel eine Union zwischen der anglikanischen Kirche und den Dissenters herstellen wollte.

Die Hochkirche hatte also weder ihre Halsstarrigkeit noch ihre Angriffslust verloren; aber der König war entschlossen, dem bedenklichen Parteiwesen in der Kirche ein Ende zu machen; er wagte 1694 den Schritt, die selbst von Cromwell beibehaltene Zensur abzuschaffen und die Druckfreiheit herzustellen. Wir haben gesehen, wie die Niederlande, nachdem sie ihre politische Freiheit gegen Spanien erkämpft hatten, das Asyl der Denkfreiheit für ganz Europa wurden. Alle christlichen Ketzer und sogar Juden fanden dort eine Zuflucht, man denke nur an Descartes, Spinoza und Bayle. Holland wurde der Sitz des freidenkenden Buchhandels. Diesen freien Geist in Holland hatte erst Spanien zu vernichten gesucht und dann mit noch schlimmerer Heuchelei das unduldsame Frankreich Ludwigs XIV.; dort war kurz vor der glorreichen Revolution, die den Holländer zum Könige von England machte, das Edikt von Nantes auch förmlich aufgehoben worden. Wilhelm III. machte wenigstens den Versuch, die ernsthafte Gedankenfreiheit der Niederlande den Engländern mitzubringen; es war nicht seine Schuld, daß die Hochkirche unduldsam blieb, es war sein Verdienst, daß nur zwei Jahre nach der Aufhebung der Zensur Toland sein deistisches Hauptwerk erscheinen lassen konnte. Von der überragenden Bedeutung, die Locke nicht nur für die Philosophie dieser Zeit hatte, auch von den Beziehungen Lockes zu der internationalen Freiheitsbewegung in Holland soll später ausführlicher die Rede sein.

In diese Darstellung der Geschichte des englischen Deismus gehört Toland zunächst durch seine zweite Schrift (die erste von 1691 ist ein derber Angriff gegen die Geistlichkeit), die mit Unrecht für sein Hauptwerk ausgegeben wird; es ist die ganz rationalistische Abhandlung (1696) „Christianity not mysterious", mit vollem Titel (in freier Übersetzung): „Christentum nicht übervernünftig, oder eine Abhandlung, welche zeigt, daß nichts im Evangelium der Vernunft entgegen oder über ihr ist, und daß keine christliche Lehre eigentlich ein Mysterium genannt werden kann." Die Schrift des fünfundzwanzigjährigen Mannes erregte ungeheures Aufsehen und wurde, trotz der Verfolgungen, rasch nacheinander neu aufgelegt. In Dublin wurde sie von allen Kanzeln der frommen Stadt eifrig verdammt und im September 1697 verurteilt und verbrannt. Der Verfasser durfte entfliehen. Weder in England noch auf dem Kontinent wurde der Jugendtraum Tolands Wirklichkeit, der Held einer großen politischen Revolution zu werden; wenn es nämlich wahr ist, daß Toland,

der frühreif, eitel und unvorsichtig in den neuen Kaffeehäusern aufrührerische Reden zu halten pflegte, schon in seinem vierzehnten Jahre sich vermessen hat, vor seinem vierzigsten Jahre eine Rolle wie Cromwell zu spielen. (Ein Beispiel übrigens für die Wirkung des Ruhmes.) Tolands Leistung ist höher einzuschätzen. Er hat dem freien Denken die Wege gebahnt. Und ich kann ebensogut die Bemerkung hier einschalten, daß auch das Wort freethinker auf Toland zurückgeht. Es wird gewöhnlich nur bis Collins (1713) zurückgeführt, aber Toland gebraucht es schon zwei Jahre früher; wohl wird es bereits für 1697 gebucht; Toland aber zuerst sagt stolz „we freethinkers".

„Christianity not mysterious"

Die Tapferkeit des Buches „Christianity not mysterious" ist natürlich nicht ganz ohne eine gewisse Vorsicht. Noch viel später, als sein Atheismus selbstbewußter auftritt, hält er sich in der Abhandlung „Clidophorus" („Der Schlüsselträger") an die kluge Unterscheidung, die die alten Philosophen zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Lehrart machten. Doch schon in der deistischen Schrift von 1696 sagt er: „Das ist die beklagenswerte Lage unserer Zeit, daß ein Mann nicht offen und klar bekennen darf, was er in Sachen der Religion denkt, mag es noch so wahr und heilsam sein." Er will nicht einmal Deist heißen, geschweige denn Atheist. Er weiß: „Niemand ist in der offenen Aussprache seiner Meinung rückständiger als die, die das Recht auf ihrer Seite haben." Auch sind sie nur eine Handvoll, verglichen mit den Anhängern des Irrtums.

Aus diesem Grunde ist sein wirkliches Verhältnis zum Atheismus so schwer festzustellen. Er wirft sich zum Apologeten des Christentums gegen die Atheisten auf, weil er (wie Locke) von der Kirche zu diesen gerechnet wird. Schon wurde erwähnt, daß Leibniz ihn kühl gegen diesen Vorwurf in Schutz nimmt, sehr kühl. Es ist eben so, daß er immer wieder, wenn im 18. Jahrhundert von ihm die Rede ist, gegen diesen Vorwurf verteidigt wird. Wie nahe er aber dem Unglauben ist, fühlt man vielleicht bei folgender Stelle (58): Weder Atheisten noch Ungläubige irgendwelcher Art können mit Recht böse auf mich sein, wenn ich die Klingen mit ihnen kreuze. Das ist nicht die Sprache der selbstsicheren kampflustigen Gottesverehrer. Auch blinkt die volle Wahrheit durch, wenn er sich gegen Unterschiebungen noch radikalerer Überzeugungen verteidigt: damit die wohlmeinenden Christen nicht argwöhnen, wie es häufig vorkommt, daß ich mehr beabsichtige, als ich behaupte, daß ich trügerische schlechte Prinzipien unter dem Vorwande verberge, die wahre Religion zu verteidigen.

Daß er den Namen Gottes gelegentlich im Munde führt, hat für seine erste Zeit gar keine Beweiskraft; er konnte die Kirchen, die er haßte, am sichersten vom scheinbar festen Punkte einer Vernunftreligion, also des

Deismus, angreifen. Und seine Angriffe gegen die Kirchen (er war als Papist geboren) haben Größe. „Eine Gottheit, nur denen verständlich, die von ihr leben, ist ein Gewerbe“ (62) ... „Von allen verderbten Klerikern, die ein bloßes Geschäft aus der Religion machen und eine unrechtmäßige Autorität auf das mißbrauchte Gewissen des Laienstandes gründen, bin ich ausgesprochener Gegner“ (66).

In betreff der wichtigsten Sakramente der christlichen Kirche spricht er (der das Urchristentum wieder beleben möchte) vom östlichen Kote, der nahezu restlos in die westlichen Kloaken aufgenommen worden ist (78). Wer diese Dinge den Wilden predigen wollte, könnte von ihnen nicht verstanden werden.

Vorzüglich ist sein Kampf gegen alle Autorität. „Die Heilige Schrift ist göttlich, weil die Kirche so entschieden hat; und in der Schrift steht, daß die Kirche entscheiden könne“ (81).

Über Gottes Eigenschaften wird viel geredet, aber so rationalistisch, daß nicht viel übrigbleibt. Gott sei allmächtig, aber nur in dem, was in sich selbst möglich ist. Alles, was von Gott offenbart wird, müsse möglich sein. Auch die Bibel dürfe mit keiner anderen Aufmerksamkeit gelesen werden als andere Bücher.

Wir kommen zum „Übervernünftigen“, einerlei, ob das etwas an sich Verständliches ist, das durch Zeremonien und Symbole undurchdringlich gemacht worden, oder etwas, das — noch so deutlich gemacht — unverständlich bleiben muß. Zum Mysterium. Es ist von den Heiden herübergekommen. Nicht weil wir etwas nicht durch adäquate Begriffe ausdrücken können; dann würde alles ein Mysterium sein; wir kennen nichts an sich, nur in seinen Beziehungen zu uns. Nur was uns nützlich oder schädlich, kennen wir; die kleinen Geschöpfe hören die Schritte der Spinne, wir nicht. Ebensogut könnten wir das Wasser für ein Mysterium erklären. Wir kennen nur die Nominalessenzen, nicht die Realessenzen der Dinge (Locke). Wir können doch nicht alles, dessen Realessenz wir nicht kennen, ein Mysterium nennen. Seele, Wasser, Gott. Im Neuen Testament wird das Wort Mysterium niemals für etwas gesagt, was an sich unbegreiflich wäre, sondern nur für etwas Geheimes, das nun offenbar wurde. Die Heiden und besonders ihre Philosophen erst brachten die eigentlichen Mysterien in die christliche Religion. Das Christentum des 1. Jahrhunderts ist ohne Mysterien. Erst nachher entstand der Unterschied zwischen den „Mysten“ und den „Profanen“.

„Angenommen, ein siamesischer Priester würde einem christlichen Prediger sagen, daß Sommona-Codom (Samano Gotama, der Büßer Gautama, also der Buddha) verbiete, die Güte seiner Lehre durch die

Vernunft zu prüfen; wie könnte der Christ bestehen, wenn er gleichfalls behaupten würde, gewisse Punkte des Christentums gingen über die Vernunft?“ (125).

Was der Vernunft widerspricht, kann aber auch kein Wunder sein; dessen Vorgang muß verständlich sein.

Nach dieser sprunghaften Zusammenstellung dessen, was in „Christianity not mysterious“ die einen entzückte und die anderen erschreckte, bleibt noch übrig, kurz den logischen Grundgedanken der Schrift wiederzugeben. Toland hatte sich diesmal bemüht, gegen seine Natur systematisch zu sein; vielleicht war aber auch das System nur ein Mittel mehr, die Ketzerrichter zu täuschen. Toland behauptete, er nähme den Vorwurf der Heterodoxie leicht; aber gegen den Vorwurf des Atheismus verschanzte er sich gleich hinter der Mitteilung, seine Schrift wäre nur der erste Teil eines größeren Ganzen: der zweite Teil sollte die Geheimnisse des Evangeliums vernünftig auslegen, der dritte die Wahrheit des Christentums gegen die Atheisten verfechten. Die menschliche Vernunft sei so sehr die Grundlage aller Gewißheit, daß auch die Göttlichkeit der Offenbarung nur auf vernünftige Gründe hin geglaubt werden dürfe. Das Vermögen der Vernunft (Toland hat bereits Locke gelesen) vergleiche eine zweifelhafte Sache diskursiv mit etwas klar Erkanntem; die Offenbarung habe gewisse Wahrheiten ausgesprochen, habe aber ihre Prüfung der Vernunft überlassen; es könne also keine Verpflichtung vorliegen, irgend etwas gegen die Vernunft oder über die Vernunft zu glauben. Auf den Lockeschen Nominalismus gestützt, sagt Toland — wie schon erwähnt —, daß wir die Geheimnisse Gottes nicht anders durchschauen als die Geheimnisse von Luft oder Wasser; eine Wortgeschichte von „Mysterium“ führe zu dem Schlusse, daß die Wahrheiten der Offenbarung eben nicht mehr geheimnisvoll waren, nachdem sie uns enthüllt wurden. Das gelte aber nur für das Urchristentum; in die spätere Kirche seien allerdings neue Mysterien (diesmal im Sinn von Unvernünftigkeiten) hineingekommen, aber nur durch Anpassung an das Judentum und an das Heidentum. (Viel deutlicher und lästerlicher wird in einer Schrift von 1720 gelehrt, das Broteſſen, Weintrinken, Untertauchen sei symbolisch zu nehmen und durchaus nichts Unaussprechliches.) Da nun aller Glaube sich entweder auf unmittelbare Mitteilungen Gottes gründe oder auf Mitteilungen solcher Leute, die sich unmittelbarer Offenbarungen gerühmt haben, so sei gewiß jeder gegenwärtige Glaube von der letzten Art. Man könne aber unmöglich einer solchen Überlieferung in Wort und Schrift seine Zustimmung geben (ohne Zustimmung kein Glaube), wenn man sie nicht vorher verstanden habe; also könne man nichts Unverständliches glauben.

Die vorsichtige Verwahrung gegen die Bezeichnung Deist oder gar Atheist hatte dem Verfasser nicht viel geholfen; schon der Titel der Schrift (not mysterious) hatte genügt, ihm beide Namen als Beschimpfungen einzutragen. Von der Kanzel und in geistlichen Streitschriften wurde er beschimpft und mit Mohammed verglichen; als Begründer der gefährlichen Sekte der Tolandisten wurde er angeklagt und vom irischen Parlament auf Grund herausgerissener Sätze der gerichtlichen Verfolgung überwiesen; seine Verurteilung zum Feuertode soll beantragt worden sein. In England wurde der Kampf in anständigerer Weise geführt; doch verdient hervorgehoben zu werden, daß Locke, weil er von dem gelehrten Bischof Stillingfleet zugleich mit Toland angegriffen worden war, sich sehr lebhaft von Toland lossagte.

Der Haß seiner irischen Gegner war ingrimmig. Toland läßt einen Geistlichen sagen, das Buch sei nicht mehr wert, als zerrissen und wie andere Makulatur unter Pasteten gelegt oder zu noch niedrigeren Zwecken verwandt zu werden.

Bibelkritik

Freilich ist seine Bibelkritik schon (auch in seinem „Amyntor", 1699) viel einschneidender als bei seinen Vorgängern, besonders seine Kanonkritik;*) freilich finden sich bei ihm bereits Ansätze zu einer Dogmengeschichte und Dogmenkritik. Was er aber auf Grund dieser Kritik als eine völlig glaubwürdige Naturreligion vorträgt, ist doch nur ein rationalistisch konstruiertes Urchristentum und noch durchaus nicht seine letzte pantheistische Lehre. Noch war er von der Bibel nicht losgekommen; beinahe wie Luther will er lieber mit der Schrift auf seiner Seite für einen Ketzer gelten als

---

*) Es ist richtig, daß er 1718 um des lieben Friedens willen den Satz zurückgenommen hat, er halte die kanonischen Bücher des Neuen Testaments für nicht glaubwürdiger als die Apokryphen; er war aber gegen Ende seines Lebens noch viel radikaler als in seinen Anfängen, und doch hatte er schon 1699 in seiner durch Republikanismus Anstoß erregenden Milton-Biographie ein sehr starkes Argument gegen die Echtheit der Bibel vorgebracht. Milton hatte bekanntlich die Verteidigungsschrift von Karl I. (*Εικων βασιλικη*), deren Angaben er widerlegte, für eine Fälschung erklärt; und die neuere Forschung hat ihm recht gegeben. Toland bemerkte in seiner Biographie zu dieser Frage: wenn eine solche Unterschiebung in seiner Zeit möglich wäre, so wunderte er sich nicht mehr darüber, daß in ungebildeten Zeiten so viele unechte Schriften unter dem Namen Christi und seiner Apostel erscheinen konnten; Betrügereien wären damals auf allen Seiten häufig gewesen. „Ich glaube eher, daß die Unechtheit weiterer Bücher noch unentdeckt geblieben ist, wegen der Entfernung dieser Zeitalter, des Todes der betreffenden Personen und des Untergangs aller Denkmäler, welche uns über die Wahrheit belehren könnten, zumal wenn wir erwägen, wie gefährlich es jederzeit für die schwächere Seite gewesen ist, die Ränke ihrer Gegner aufzudecken." Man verstand allgemein, daß das ganze Neue Testament gemeint wäre. Schon Herder hat auf die Bedeutung dieser Stelle hingewiesen.

In seinem eben genannten „Amyntor" verleugnet Toland zwar die Absicht, den Glauben an die kanonischen Schriften zu erschüttern, tadelt aber die bisherige Kanonkritik als parteiisch und verspricht künftig eine ganz ehrliche und pragmatische Bibelkritik zu liefern.

gegen die Schrift mit der ganzen Welt für rechtgläubig. Toland ist noch nicht konsequent. Die Wunder des Neuen Testaments sind ihm noch nicht so widervernünftig wie die Wunder des Alten Testaments. Wohl ist ihm die Vernunft eine kritische Norm (rule of our belief), aber der Begriff der Offenbarung wird nicht preisgegeben; die Offenbarung dürfe nach dem common sense nur nichts Widervernünftiges und nichts Übervernünftiges enthalten. Doch auch ganz abgesehen von diesem Schwanken zwischen verwegener Auflehnung und vorsichtiger Unterwerfung ist der rationalistische Grundgedanke, daß nämlich das Christentum kein Mysterium in sich fasse, für uns nicht mehr lebendig; auch das echte Christentum, auch der Erlösergedanke bei Jesus Christus selbst ist für uns weder rationalistisch noch naturalistisch mehr zu deuten, ist nichts, wenn es nicht ein Mysterium ist. Der dem Christentum gewissermaßen günstige Fortschritt seit D. F. Strauß (gegen das 17. und 18. Jahrhundert) besteht eben darin, daß wir nicht mehr von Fälschungen und Betrügereien der Religionsstifter reden, von bewußten Verbrechen an der Menschheit, sondern von einer langsamen und unbewußten Entwicklung solcher Mythen oder Sagen, deren schönster Inhalt eben das Mysterium ist.

Für die damals recht kühne und auch wissenschaftlich wertvolle, heute fast veraltete Bibelkritik Tolands ist sein kleines Buch über Moses und die jüdische Religion bezeichnend. Es erschien 1709 zu Haag unter dem Titel: „Origines judaicae sive Strabonis de Moyse et religione judaica historia breviter illustrata.“ (Mit dem Adeisidämon.) Es handelt sich um die bekannte Stelle, an der der griechische Geograph Strabon mit beneidenswerter Unbefangenheit von Moses als einem der vielen klugen und wackeren Gesetzgeber erzählt, die sich überirdischer Eingebungen oder Mitteilungen rühmten. „Wieweit dies Wahrheit war, weiß ich nicht; von den Menschen wenigstens wurde es geglaubt.“ Für den Pantheisten Toland war es besonders merkwürdig, daß Strabon erzählt, der ägyptische Priester Moses habe die Gottheit weder in Tiergestalt noch in Menschengestalt darstellen lassen wollen; denn Gott sei allein in dem, was uns alle umfaßt, samt der Erde und dem Meere und was wir den Himmel, die Welt und die Allnatur nennen (*την των όντων φυσιν*). Toland ist schnell bereit zu sagen, Strabon habe Moses einen Pantheisten genannt „oder nach neuerer Redeweise einen Spinozisten“. Nach der Meinung des Strabon, der allerdings die Gedanken der Stoa auf die mosaische Religion anwendet, habe Moses gelehrt, es gebe keine Gottheit außer der Materie und dem Stoff der Welt, und die Natur selbst oder das Weltall sei der einzige und höchste Gott. Danach stimme die mosaische Lehre mit der Philosophie der Chinesen überein; man erinnere sich, daß

bald darauf Christian Wolff zunächst darum angegriffen, mit dem Strange bedroht und aus dem Lande der Hohenzollern gejagt wurde, weil er diesen vermeintlichen Atheismus der Chinesen mit der Vernunftreligion verglich.

Toland benützt die Schlußworte des alten Geographen übrigens, um seine demokratische Gesinnung wieder einmal auszusprechen; die Nachfolger des guten Moses wären Tyrannen geworden, hätten anstatt der Naturreligion abergläubische Gesetze eingeführt und — wie Tacitus sagt — die Priesterschaft zur Stütze ihrer Macht gemacht. Die Hauptabsicht Tolands geht aber dahin, den „Klassiker“ der Heiligen Schrift entgegenzusetzen. Die Bibel schildere Palästina als ein Land, wo Milch und Honig fließt; mit der Beschreibung Strabons aber, der eine unfruchtbare Gegend gesehen hat, stimme jeder neuere Reisende überein. Toland sagt es nicht ausdrücklich, aber er läßt seinen Leser den Schluß ziehen, daß Strabon ein zuverlässiger Berichterstatter war, also auch über die Lehre des Moses die Wahrheit gesagt habe. In den zehn Geboten sei nur Naturreligion enthalten; nachher habe man abergläubische Neuerungen auf den Namen des Moses eingeführt, wie das in der Geschichte der Religionen gewöhnlich sei; auch in der des Christentums. Die göttlichen Erscheinungen der Bibel seien durch Träume zu deuten; so wagt es Toland anstatt einer Konkordanz zwischen den einzelnen Büchern der Bibel eine ganz neue Konkordanz zwischen dem unendlich gelehrten Strabon und dem Pentateuch herzustellen und neigt dazu, mit Strabon den Moses, dessen Gesetz doch die Grundlage des Christentums abgibt, auf die gleiche Stufe hinunterzudrücken wie Minos, Lykurgos, Zamolxis und andere solche sehr weltliche Gesetzgeber. Absichtlich sei diese entscheidende Stelle des Strabon von allen Theologen bisher totgeschwiegen worden.

Toland in Deutschland

Bevor ich mich dem Versuche zuwende, Tolands eigene Naturphilosophie kurz darzustellen, möchte ich aus dem Leben Tolands das einschalten, was für uns Deutsche von besonderem Interesse ist. Daß er vor der Unduldsamkeit der Irländer und der Engländer in Holland Schutz suchte, ist schon erwähnt worden. Man erinnere sich noch einmal, daß Toland sich in seiner Heimat nicht nur durch sein deistisches Buch, sondern auch durch seine antimonarchische Miltonbiographie (1699) unmöglich gemacht hatte; Wilhelm von Oranien war seit zehn Jahren König, und Toland, der sonst für einen Anhänger der protestantischen Erbfolge galt, verlangte sogar Abschaffung des Trauer- und Sühnetages, der für die Hinrichtung Karls I. eingeführt worden war. Toland war ein Whig schon unter der Regierung Jakobs II.; die Parteibezeichnungen W h i g s und T o r i e s waren damals noch neu und gingen zumeist auf

einen religiösen Gegensatz; daß Toland nun im Sinne jener Tage ein Whig war, würde noch nicht genügend erklären, wie Oberhaus und Unterhaus den Streit um sein Buch führten und wie er auch in diesem Falle zu einem teilweisen Rückzuge sich bequemen konnte. Ich müßte die kleine Einschaltung zu einem ganzen Bande anschwellen lassen, wollte ich die Fäden aufzeigen, die das Leben dieses Schriftstellers mit der großen europäischen Politik der katholischen und der evangelischen Mächte und mit den inneren Parteikämpfen Englands verknüpften.*)

Genug daran: Toland kam an den Hof von Hannover, dessen Kurfürstin Sophie als Erbin der englischen Krone anerkannt worden war; es ist nicht sicher ausgemacht, ob Toland sich einer Gesandtschaft an die Kurfürstin hatte anschließen dürfen oder ob er als unabhängiger Flüchtling nach Hannover gekommen war. Er hatte ein Jahr vorher (1701) in seinem Büchlein „Anglia libera" die Thronfolge des protestantischen Hauses Hannover verteidigt, weil dem Freidenker der Sturz der katholischen Dynastie mindestens ebenso am Herzen lag wie zwei Menschenalter vorher denen um Cromwell. Es wird erzählt, daß er diese Schrift persönlich überreicht habe, unmittelbar nachdem der englische Gesandte in einem feierlichen Staatsakte den Beschluß seines Parlamentes mitgeteilt

*) Die beachtenswerte Quelle der Kenntnis von Tolands politischen Anschauungen ist seine Schrift von 1702, deren erster und kurzer Titel lautet: „Vindicius Liberius or M. Toland's defence of himself against the late lower House of Convocation" (Convocation ist der Name eines damals oft tagenden geistlichen Parlaments). Das Buch ist wieder englisch geschrieben; Toland drückt sich in seiner Muttersprache frisch und natürlich aus, während er in seinen lateinischen Sätzen leider das ungewöhnliche Wort und den ungewöhnlichen Bau vorzieht. In dem unendlichen zweiten Titel verspricht der Verfasser die beanstandeten Stellen in „Christianity not mysterious" zu erklären oder zu verbessern, seine Anschauungen über Kirche und Staat offen und deutlich mitzuteilen, und die Liberalen (Whigs and Commonwealthmen) gegen die Angriffe ihrer Feinde zu rechtfertigen. Der erste Teil scheint mir nur nicht recht tapfer. Man habe ihn bald für das Haupt, bald für den Schweif einer Partei ausgegeben, habe ihn atheistisch und verabscheuenswert genannt oder auch socinianisch; er habe das Buch im Alter von 25 Jahren geschrieben, als ein junger Mensch, und habe eben einige unbesonnene Ausdrücke gebraucht; er sei der Staatsreligion (established religion) zugehörig und halte sie nach geziemender Überlegung für die beste der Welt, für einen Teil der besten Verfassung auf der Erde. Der Vorwurf des Atheismus sei unsinnig, da alle seine Anschauungen sich auf das Dasein einer Gottheit gründen; man nenne jeden einen Atheisten, wenn man ihn dem allgemeinen Übelwollen preisgeben wolle; sein Buch enthalte keine Zweifel, weder direkt noch indirekt, an dem Dasein oder an den Eigenschaften Gottes; er verdamme den Atheismus im Grunde seiner Seele. Das Haus der Convocation habe sich gegen ihn wie ein Inquisitionsgericht benommen; aber seine Feinde seien zugleich die Feinde des Landes und der glücklichen Revolution. Er nennt seine Ansichten rechtgläubig, besteht aber nach wie vor auf seinem Grundgedanken, daß die Begriffe der Religion nicht mehr und nicht weniger geheimnisvoll seien als die Begriffe der Natur. Vorsichtig stellt er es so dar, als ob alle seine Angriffe nur der römischen und niemals der englischen Kirche gegolten hätten. Seinen ketzerischen Satz über die Offenbarung widerruft er glatt; diese enthalte so wenige Irrtümer als irgendeine Kirche der Welt, sie gebe einen großmütigen „Spielraum"; Toland

hatte. Ob nun offiziell oder offiziös, der Verfasser der „Anglia libera" wurde sehr freundlich aufgenommen und erhielt vom Hause Hannover noch manches Zeichen der Gunst. Neue Beziehungen zu der Königin Sophie Charlotte in Preußen, der Tochter der Kurfürstin, waren eine weitere Folge, ebenso Beziehungen zu Leibniz, dem philosophischen Berater der Königin, der als philosophischer Vermittler zwischen den Konfessionen auf der Höhe seines Ruhmes stand, übrigens in Hannover als Historiograph, Publizist und Diplomat ein einflußreicher Mann war. Leibnizens Verhalten gegen den englischen Deisten entspricht ganz dem Bilde, das eine unbefangene Betrachtung von Leibniz zeigen muß. Leibniz war unter allen deutschen Denkern vielleicht der gelehrteste, der scharfsinnigste und der schlaueste, obendrein ein politisch deutsch empfindender Mann; aber gegenüber seinen berühmten Zeitgenossen (und Toland war im Ruhme noch ein Anfänger) war er doch wohl immer eher neugierig als treu; er wollte von jedem lernen, wollte aber jeden übertreffen. Mit Toland hätte ihn die gleiche publizistische Tätigkeit für die hannöversche Erbfolge in England eng verbinden können und sollen; aber seine Scheu vor Tolands Kühnheiten und auch wohl höfische Rivalität lassen ihn auch gegen diesen Schriftsteller unehrlich werden. Bevor er ihn noch (offenbar in Berlin) persön-

gebraucht das Wort latitude. „Die Freiheit der Vernunft ist ein noch edlerer Grundsatz als die Freiheit des Körpers." Nur der Papist müsse von der allgemeinen Toleranz ausgeschlossen werden, weil er die Andersgläubigen verdamme, die Freiheit weigere und einem ausländischen Oberhaupt gehorche. Das House of Convocation sei ebenso parteiisch und grausam wie die alten Konzilien waren; es sei ungesetzlich gegen ihn vorgegangen.

Im letzten Teile seiner Selbstverteidigung (von Seite 125 an) wendet sich Toland gegen den Vorwurf, er sei ein großer commonwealthman; und hier, auf dem politischen Boden, bekennt er sich lebhaft zu seiner Freiheitsliebe. „Ich war immer überzeugt, bin es noch und werde es immer sein, daß alle Obrigkeiten geschaffen sind für das Volk und durch das Volk und nicht das Volk für oder durch die Obrigkeiten." (Das Schlagwort ist bis heute geblieben.) Man habe die commonwealthmen wie mit einem Spottnamen so genannt, um sie der Demokratie oder gar der Anarchie zu beschuldigen; er halte die Demokratie für die schlechteste Form des Gemeinwohls, aber sie sei doch tausendmal besser als eine Tyrannei. Wie die englische Kirche, so sei auch die englische Verfassung ein Meisterstück, das gegenwärtige England sei ein commonwealth. In diesem Sinne sei er ein Whig. Was nun folgt, ist sehr wichtig für die Wortgeschichte dieses Parteinamens und für den Anteil, den Toland an der Berufung des protestantischen Hauses Hannover hatte.

Endlich antwortet er hier in würdiger Weise den neidischen, namenlosen und feilen Pamphletisten, die ihn einen Hurensohn, einen Antichristen genannt hatten und schmachvolle Anekdoten aus seinem Leben erzählten. Er wolle lieber gar keine Religion haben, wie seine Feinde behaupten, als diesen frommen Leuten ähnlich sehen; er wolle lieber der Gegenstand als der Verfasser solcher Verleumdungen sein. Der vorzügliche Mensch habe seit Anfang der Welt Feinde gehabt, die seine Person oder seinen Ruf verfolgten. Nach Überzeugung und Lebensweise sei er ein treuer Christ und gut kirchlich; ein aufrichtiger Anhänger des Königs Wilhelm und so ein fester commonwealthman. „Mein Lebenlang werde ich bleiben ein Freund der Religion und ein Feind des Aberglaubens, ein Verfechter von guten Königen und — wenn es so kommen sollte — ein Stürzer von Tyrannen."

lich kennen gelernt hat, äußert er sich günstig und oberflächlich; er wünsche die Bekanntschaft des homme d'esprit, der zu Unrecht des Atheismus beschuldigt werde; Toland werde sich gewiß moderieren lernen.

Toland war zweimal in Berlin, bald nachdem der Kurfürst von Brandenburg König in Preußen geworden war, 1701 und 1702, das erstemal von Hannover aus, das zweitemal wohl über Hamburg.

Es gibt zwei Relationen Tolands über seine Beobachtungen an den Höfen von Hannover und Berlin (1702); sie sind zuerst anonym (1706) in französischer Sprache erschienen; ich zitiere nach der deutschen Übersetzung (Frankfurt 1706). Die Berichte sind an den Herzog von Somerset gerichtet, der, aus vornehmstem Hause stammend, seit Karl II. als erster Peer eine entscheidende Rolle in der englischen Politik spielte, Minister ein- und absetzen ließ und wohl auch bei der Durchsetzung der hannöverschen Erbfolge die Leitung der Geschäfte gehabt hatte. Ich gewinne aus Tolands Schriftstücken den Eindruck, daß er der eigentlichen Gesandtschaft nicht angehörte, der Kurfürstin aber inoffiziell bestens empfohlen war. Ich schließe das doch daraus, daß der englische Gesandte ihm zuerst schlecht begegnete, daß die Kurfürstin ihn aber unmittelbar nach dem Staatsakte zu sich beschied und auszeichnete. Seine Abhängigkeit vom Herzog von Somerset wird durch mehrere Stellen bewiesen, in denen von besonderen Aufträgen des Herzogs die Rede ist. So erscheint Toland während seines Aufenthaltes in Deutschland einfach als ein politischer Agent, der die Verhältnisse in Hannover und Preußen, besonders aber die hohen Persönlichkeiten selbst ein bißchen auszukundschaften hatte. Er erwähnt ausdrücklich, daß ein anderer Herr mit der Auskundschaftung der preußischen Armee beauftragt gewesen sei.

Es handelt sich also um eine mehr als politische Schrift: um ein Aktenstück, das im Dienste der Politik geschrieben worden war. Manche Bemerkung zeugt von dem Scharfblick Tolands und hat aktuelles Interesse; so wenn er von der Gefahr spricht, die das von Frankreich oder Spanien innegehabte Gibraltar für England besitze; so wenn er ein stehendes Heer nach dem brandenburgischen Muster für England empfiehlt; auch liest es sich heute seltsam, daß der Kurfürstin von Hannover durch die Thronfolgeordnung die Krone von England (nebst Schottland, Irland und auch Frankreich) angeboten wurde. Die Relationen und die beigedruckten Verordnungen des „Königs in Preußen" geben ein lebendiges Bild von den Landstraßen und den Städten, den Wirtshäusern und den Höfen des damaligen Norddeutschland.

Bezüglich der Königin Sophie Charlotte muß ich vorausschicken, daß sie vor Herausgabe des Dokuments gestorben war, daß also der

Politicus zu „Flattérie“ keine Ursache mehr hatte. Allerdings ist er, nicht ohne einen hübschen Freimut, des Lobes voll über alle Mitglieder der beiden Fürstenhäuser; aber die wenigen Seiten über Sophie Charlotte („sie ist nicht eben so gar lang und schmal, sondern vielmehr etwas stark von Leibe“) lassen auf aufrichtige Schätzung schließen; ihre musikalische Begabung wird gerühmt, namentlich aber ihr gründliches Wissen und ihr Verstand. „Ich habe in meinem ganzen Leben niemand gehört, welcher geschicktere Einwürfe hätte machen oder die Unzulänglichkeit und Sophisterei eines vorgebrachten Arguments oder Schlusses hurtiger entdecken, die Schwäche und Stärke einer Meinung leichter hätte penetrieren können als eben sie. Kein Mensch hat jemals besser die Kunst gelernt, wie man sich bei allem seinem Tun und Lassen mit Nutzen eine zulässige Ergötzlichkeit machen könne als eben sie; allein ihr angenehmster Zeitvertreib ist die Musik.“ Die Großmutter Friedrichs erhält aber noch ein ganz anderes Lob von dem freiheitliebenden Engländer. „Sie hat eine so genaue und rechte Erkenntnis von den Regierungen, daß man sie in ganz Deutschland nur die republikanische Königin zu nennen pflegt oder die es nicht mit der absoluten unumschränkten Monarchie hält.“

Im Zusammenhange mit der Königin wird Leibniz nicht erwähnt, wohl aber seine vielseitige Tätigkeit am Hofe von Hannover und seine Bedeutung als Mathematiker und Historiker; mit kaum wahrnehmbarer Ironie fügt Toland hinzu, er komme mit Leibnizens metaphysischen Gedanken nicht ganz überein, woran vielleicht sein eigener Verstand schuld sei.

Der spätere Pantheist Toland kommt noch nicht zu Worte; der Name Gottes wird in hergebrachter Weise bemüht. Um so häufiger und lebhafter wird jede Gelegenheit wahrgenommen, gegen religiöse Verfolgung zu sprechen und die in Hannover und in Brandenburg viel mehr als damals in England geübte Toleranz anzuerkennen; auch der Nutzen der Gewissensfreiheit für den Staat wird hervorgehoben. Weit über die Absicht hinaus, die Eignung des hannöverschen Hauses für den englischen Thron zu rechtfertigen, wird England (vorsichtig) als in religiösen Fragen rückständig hingestellt. Ich bemerke noch, daß selbst König Friedrich I. günstig beurteilt wird, freilich in gehörigem Abstande von der weisen und sorgfältigen Regierung des Großen Kurfürsten.

Die „Letters to Serena“ (1704), die uns noch ganz anders beschäftigen werden, sind im Geiste an die Königin gerichtet; Serena ist Sophie Charlotte. Diese Briefe beweisen zum mindesten, mit welcher Freiheit im Kreise der Königin über die letzten Dinge gedacht oder geplaudert wurde. Die Königin war stark von Bayle beeinflußt und darum so viel skeptischer als der optimistische Hofphilosoph der religiösen Union und anderer

Kompromisse. Vielleicht lachte sie ebenso wie Heinrich Heines spanische Prinzessin (es will mich schier bedünken, daß sie alle beide stinken) bei den Disputationen, die sie in ihrer Gegenwart zwischen ihren Theologen und dem Freidenker Toland veranstaltete; auch Leibniz mußte sich an einer solchen Disputation beteiligen. Gewiß ist, daß die „philosophische Königin“ von der dünnen Theologie ihres Leibniz nicht befriedigt war; es wird erzählt, sie habe kurz vor ihrem Tode zu einer Hofdame gesagt: „Ich werde jetzt meine Neugier befriedigen über Dinge, die Leibniz mir nie hat erklären können.“

Leibniz

Leibniz mochte fühlen, daß die Verwegenheiten des Deisten der Königin besser gefielen als seine eigenen Halbheiten. Er hatte Tolands Buch — wie gesagt — diplomatisch gelobt, ohne es gelesen zu haben. 1701 überreichte ihm Toland sein „Christianity not mysterious“ und Leibniz beeilte sich, in flüchtigen lateinischen Randglossen („Annotatiunculae subitaneae ad Librum de Christ. Mysteriis carente“) sein ebenso diplomatisches Tadelsvotum niederzuschreiben, vielleicht auch für den Gebrauch der Königin. Er lobt den Stil und, ein wenig von oben hinunter, die gute Absicht der berühmten, ihm früher nicht zu Gesicht gekommenen Schrift. Der Philosoph der Monadenlehre, in welcher der liebe Gott doch eben auch keine entscheidende Rolle spielen dürfte, bekämpft den Deisten mit der Phrase: das Christentum sei übervernünftig wie Gott selbst. Er weist mit Recht darauf hin, daß der Klerus im Mittelalter Verdienste um die Kultur gehabt habe; aber er warnt auch vor jedem Angriffe auf die Geistlichkeit; die Mißbräuche in der Kirche seien eine Folge der Zeitgebrechen und nicht durch die Kleriker allein verschuldet. Wir sollen in der Theologie (wie in der Medizin) nicht über allzuvielem Disputieren das Handeln vernachlässigen und das Heil der Seele. Glücklicher ist Leibniz, wenn er den Begriff Mysterium auf unzählige bis heute ungelöste Fragen der Natur ausgedehnt wissen will, hier aber ganz in Übereinstimmung mit Toland.

Toland las diese Randglossen noch in Hannover und mag nicht sehr erbaut gewesen sein; er sandte aber (1709 oder 1710) dem großen Leibniz ein neues Buch, seinen „Adeisidaemon“, worin ganz offen (auch schon in dem langen Titel) Bayles Lehre verkündet wurde: daß der Aberglaube dem Staate nicht weniger verderblich sei, vielleicht noch verderblicher, als der nackte Atheismus. Leibniz antwortete in einem höflichen, frömmelnden Briefe; etwa zu gleicher Zeit beschäftigte er sich mit der Unterscheidung von Widervernünftigkeit und Übervernünftigkeit in seiner Theodizee und nennt an dieser Stelle „Christianity not mysterious“ un livre ingénieux mais désaprouvé; und wie er in seinem Briefe sich dem kleinen Toland

gegenüber als der weltberühmte Philosoph aufspielt und den neuen Ideen Tolands gelegentlich ein hochmütiges „selon moi" entgegenstellt, so sagt er jetzt an eben der Stelle der Theodizee wegwerfend, Toland habe der erwähnten Unterscheidung nicht eben einen Schaden angetan.

Wahrscheinlich hat es Leibniz durch seine abschätzigen Äußerungen mit verschuldet, daß Toland in Deutschland, durch das ganze 18. Jahrhundert viel genannt, später in Vergessenheit geriet oder gar mit einer schablonenhaften Schmähung abgetan wurde.

Wir sind mit dieser Abschweifung von den großen Fragen der Geistesbefreiung so tief zu den Menschlichkeiten der Befreier (wenn anders Leibniz zu diesen gehört) hinabgestiegen, daß wir in der Stimmung der kleinen Welt bleiben, wenn wir noch einmal und näher der beiden deutschen Fürstinnen gedenken, mit denen Toland durch sein Schicksal zusammengeführt wurde.

Kurfürstin Sophie und Sophie Charlotte

Über die Kurfürstin Sophie von Hannover ließen sich Betrachtungen genug anstellen; sie starb in ihrem 84. Jahre, kurz bevor sie, die Enkelin von Jakob I. und so die legitime Erbin der englischen Krone, die Regierung in Großbritannien antreten sollte; Königin Anna starb nur wenige Monate später. Man erzählte sich, die Kurfürstin Sophie wäre vom Schlage gerührt worden vor Zorn über einen unverschämten Brief, den die Königin Anna ihr geschrieben hatte. Die belehrendste Geschichte der gesamten Hof- und Dynastenpolitik vom Westfälischen Frieden bis zum Frieden von Utrecht ließe sich an das Leben dieser klugen und tüchtigen Frau anknüpfen; man erinnere sich nur, daß sie die Tochter des Winterkönigs war, die Mutter der philosophischen ersten Königin von Preußen, die Urgroßmutter Friedrichs des Großen, nebenbei die Tante der prächtigen Liselotte und mehr noch als ihre Tochter Sophie Charlotte eine Freundin von Leibniz, ihrem ergebenen Diener. Wir haben es hier aber nur mit ihrer Stellung zur Kirche und zum Freidenken zu tun.

Soviel kann man mit Sicherheit annehmen, daß sie über Politik und Staatsmoral ebenso machiavellistisch dachte wie ihr großer Urenkel, wenn sie auch weit dynastischer empfand und aus freigeistigem Zweifel noch nicht Profession machte. Zum mindesten war sie recht unchristlich. Als man sie für die Unionsbestrebungen zu gewinnen suchte (nur für die Union der protestantischen Sekten; die wahrscheinliche Erbin der englischen Krone, die verdächtige Stuart, durfte mit den Katholiken keine Übereinkunft schließen), schrieb sie sehr übermütig an Leibniz (Februar 1689): „Il faut espérer sur ce sujet une révélation extraordinaire; et comme le christianisme est venu dans le monde par une femme, il me serait glorieux que l'union se fût par moi." Die Tatsache allein, daß

der berüchtigte Deist Collins ihr im Namen der englischen Freidenker huldigen durfte, beweist den Ruf, in welchem sie stand; Collins hatte in das übersandte Exemplar seines Freidenkerbuchs eigenhändig eine endlose Widmung geschrieben, in der er „the author's sincere devotion, common to him with all english freethinkers to her Royal highnesse's person and family" versicherte; daß die Kurfürstin in einem Briefe an die bigotte Königin Anna das Buch mißbilligte, hat da ebensowenig Bedeutung, wie daß sie neben ihrem lutherischen Gatten Calvinistin blieb oder daß sie, als die englische Gesandtschaft sie zur Thronfolge berief (1701), den englischen Gottesdienst mitmachte, als hätte sie niemals andere Zeremonien verrichtet. Ihr Indifferentismus ging so weit, daß sie ihre eigene Tochter gewissermaßen konfessionslos erzog; sie sollte in aller Bequemlichkeit die Religion ihres künftigen Gatten annehmen können, und wenn er katholisch gewesen wäre.

Drei Fürstinnen ihres Hauses erfreuen sich des Ruhms, Freundinnen der Philosophie und des Philosophen Leibniz gewesen zu sein: die Kurfürstin selbst, ihre Tochter (Sophie Charlotte von Preußen) und die Königin Karoline von England; die Könige glauben die Philosophie dadurch zu ehren, daß sie mit Philosophen plaudern, und die Philosophiegeschichte glaubt die Könige dadurch zu ehren, daß sie solche Plaudereien ernsthaft bucht. Nun darf man nicht annehmen, Leibniz habe etwa die drei hochstehenden Damen zum freien Denken bekehrt oder angehalten; er war im Gegenteil bestrebt, nach seiner Weise alle Gegensätze zu verwischen und harte Urteile zu mildern. Die Wahrheit wird wohl sein, daß die Damen von Hannover und von Preußen den ausgezeichneten Publizisten und Unterhändler Leibniz zu schätzen wußten und seine wertvollen Dienste durch vertrauliche Briefe belohnten, in denen sie sich freier zeigten als er selbst; daß die Königin Karoline, die Gattin von Georg II., die Ansbacherin, die an ihrem Hofe einmal sogar einen Swift vertrug, sich gern von Leibniz belehren ließ. Und Leibniz, der mit erstaunlicher Geschicklichkeit immer zwei Eisen zugleich im Feuer hatte, nützte am Ende doch der Geltung der Philosophie, wenigstens in Deutschland, wenn er seine politischen Dienste von diesen Damen mit der Förderung seiner Person und seiner großen wissenschaftlichen Organisationsziele bezahlen ließ. Auch die Briefe von Leibniz behandeln nicht immer philosophische oder politische Gegenstände, sind mitunter ganz keck; Liselotte aber durfte an die Kurfürstin schreiben (1702): „Ich bin recht bös über unsers Herrn Christus Jünger, daß keiner den Lazarum gefragt, wie es ihm nach seinem Tode gewesen, noch daß niemand die Curiosität gehabt, die zu fragen, die bei unsers Herrn Christus Tod aus den Gräbern erstanden, wie es in jener

Welt zugeht." Die Kurfürstin war im Herzen ungläubig, im Verkehr mit ihrer Umgebung recht unchristlich boshaft; als Regentin begnügte sie sich damit, gegen Frömmelei, Aberglauben und Intoleranz die Freunde des religiösen Friedens zu beschützen. In den Memoiren eines Herrn von ihrem Hofe heißt es, sie sei gestorben „à la manière qu'elle avait toujours souhaitée, sans médecin ni prêtre." Dem widerspricht es durchaus nicht, wenn Leibniz in ihrem Auftrage an fanatische Geistliche so schreibt, als ob die Kurfürstin dem Landesherrn päpstliche Rechte über die Landeskirche zuerkannt hätte; sie selbst nimmt sich heraus, nicht zu glauben, was sie nicht sieht; ohne Inspiration könne man das nicht. In ihren Briefen wie noch mehr in denen ihrer Nichte Liselotte klingt schon ein Ton an, der erst zwanzig oder dreißig Jahre später aus den Gassenbübereien Voltaires in so viel weitere Kreise dringt: das Lachen über die Geheimnisse des Glaubens. Man sagt und man hört es nicht gern, es ist aber die Wahrheit: die Kurfürstin von Hannover, die von Locke nicht viel mehr als den Namen kennt, die den Philosophen Leibniz ernsthaft nur als politischen Agenten oder gar als Heiratsvermittler gebraucht, denkt über die letzten Dinge freier und spricht darüber herzhafter als dieser Begründer der preußischen Akademie der Wissenschaften.

Das Verhältnis der Kurfürstin und der Königin zu Toland wird recht klar beleuchtet in den Briefen, die diese Damen an ihre Agenten oder Diplomaten schrieben, an hannöversche Diplomaten, die besonders die englischen Geschäfte zu besorgen hatten. (Publikationen aus den Kgl. Preußischen Staatsarchiven, 79. Band.) Da ist es zunächst nicht wunderbar, aber doch bemerkenswert, daß beide Damen von der niederen Herkunft Tolands sprechen; die Kurfürstin Sophie meint, Toland müsse doch Verdienste haben, man würde sonst gegen einen Mann seines Standes nicht so feindlich gesinnt sein; er werde aber vom Könige und der Königin (der Brief ist aus Charlottenburg) gut aufgenommen, selon sa naissance; um die gleiche Zeit schreibt die Königin aus Berlin unehrlich, man könne nicht im Ernste glauben, daß sie einen Mann wie Toland (ohne Geburt und ohne Stellung) zu ihrer Tafel gezogen habe. Der Grund für die Unehrlichkeit der beiden fürstlichen Damen ist (die meisten der betreffenden Briefe sind von 1702), daß die Erbin der englischen Krone von Tories gewarnt worden ist, sich mit dem Whig Toland einzulassen und überhaupt mit einem der Mißvergnügten. Die Kurfürstin verspricht, ihn mit Kälte zu behandeln, die Königin fürchtet einmal sogar, Toland sei auf der Reise aufgehoben worden. Offenbar sind beide Damen entzückt von seiner geistreichen Unterhaltung; sie wiederholen öfter, damit es in London nachgesprochen werde: Toland halte seine Zunge mehr im Zaume,

rede nicht mehr so frei über die Königin Anna, wenn er auch ein „Republikaner“ geblieben sei; sein Buch über die Religion verurteile er selbst als eine Jugendsünde. Recht drollig ist es, wie eine deutsche Kurfürstin und eine deutsche Königin vorsichtig, um die englische Regierungspartei nicht zu verletzen, einander die Schuld zuschieben, an Tolands Unterhaltung Gefallen zu finden; man merkt aber, daß beide ihn nur ungern vermissen, die Kurfürstin schätzt ihn um seiner Einsichten, die Königin um seines Geistes willen. Die Königin berichtet (30. September 1702) auch über die Disputation, die sie zwischen Toland und Leibniz (und dem Prediger an der französischen Kirche und ihrem Oberschofmeister) veranstaltet hat. Ohne Zweifel führt die Kurfürstin mit Toland ernste politische Gespräche. Sie verteidigt ihn gegen die Londoner Angriffe: andere Engländer hätten ebenso absurde Bücher geschrieben wie er, der doch in der Frage der hannöverschen Erbfolge ihren Dank verdient hätte; sie werde sich zurückhalten, ihn aber nicht verletzen. „Pour moi, à dire le vrai, je ne me mets guère en peine de ce que les gens croient pourvu que leurs mœurs soient honnêtes, car je vois qu'il y a autant d'opinions différentes que de traits de visages; cependant il est juste que tous les sujets dans un pays s'accommodent à la discipline qui est ordonnée et dont on est convenu. Toland m'avait dit qu'il observerait cette règle.“ Ein Toland könne weder dem Staate noch der Kirche gefährlich werden. Schließlich läßt sich die Kurfürstin von den Tories so einschüchtern, daß sie berichtet, Toland sei ein Anhänger der Hochkirche geworden, sie spreche ihn überhaupt nur noch, wenn sie ihn bei ihrer Tochter treffe. Aber ihr Zorn über so unwürdige Verstellung bricht mitunter durch. Warum man denn solche Angst habe vor ihrem Verkehre mit Toland? Sie kenne auch ohne ihn die englischen Händel gut genug; übrigens werde sie auf ihre angeblichen Freunde in London alle Rücksichten nehmen.

Ganz gewiß war die Kurfürstin über alle Vorgänge in dem Lande, das ihrem Hause zufallen sollte, gut unterrichtet; und da ist es für die englischen Parteikämpfe eine überraschende Notiz, daß die Kurfürstin im Oktober 1707 erfährt, Toland habe Einfluß auf die Königin Anna. „Doch so etwas wechselt alle Tage.“ Wohl auch bei der Kurfürstin; da der Politiker Toland für sie keinen Wert mehr hat, scheint auch der Freigeist aus ihrem Gedächtnis geschwunden.

Die Tochter der Kurfürstin von Hannover, Sophie Charlotte von Preußen, war eine geistigere Natur, eine wirklich bedeutende Frau. Für den Geist der Königin ist eine Stelle aus der Vorrede zu den „Briefen an Serena“ bedeutsam; ich habe wenigstens den Eindruck, daß Toland da nicht erfunden, sondern die Art der Unterhaltung treulich wieder-

gegeben hat. Er liest mit der Königin eine Bemerkung Ciceros über Aberglauben und Vorurteile; sie gesteht ihm, sie habe zwar viele dieser Vorurteile überwunden, werde aber immer wieder von deren Einflüssen gequält. Noch merkwürdiger ist der Bericht darüber, daß die Königin Platons Phädon sehr schwach gefunden habe; er enthalte nach ihrer Meinung keine überzeugenden Beweise (für die Unsterblichkeit der Seele), der ganze langweilige Dialog sei voll von gewagten Voraussetzungen. Wir brauchen uns aber nicht auf Toland selbst zu verlassen. Wir besitzen zufällig über die Art einer wahrhaftigen Disputation unter dem Vorsitze der Königin einen ausführlichen Bericht (Bibliothèque Germanique VI.); der Gegner Tolands ist aber da nicht Leibniz, sondern der schon erwähnte Prediger an der französischen Kirche von Berlin, der auch schriftstellerisch sehr eifrige de Beausobre, ein berühmter Kanzelredner. Der Prediger war nach Charlottenburg gefahren, um sich vor einer Reise bei der Königin zu beurlauben; er stieß dort auf Toland, von dem die Königin sagte, er dächte über die Religion anders „als wir". Herr de Beausobre möchte sich auf der Stelle mit ihm unterreden. Toland kam sofort mit seiner Meinung heraus: der Kanon des Neuen Testaments sei zu dem Zwecke aufgestellt worden, die bereits angenommenen Dogmen zu bestätigen. Auf des Predigers Einwurf, wenigstens an der Echtheit der vier Evangelien zweifle niemand, erwidert Toland: vom Evangelium Matthäi besitzen wir das Original nicht, und es ist in der Übersetzung verändert worden. Und drängender fragt Toland, nach welchem untrüglichen Zeichen denn die alten Christen die echten und die unterschobenen Schriften unterscheiden konnten, die unter dem Namen der Apostel von Hand zu Hand gingen? Übrigens hielt Toland den philologischen Streit nicht für entscheidend: „Bücher könnten alt sein und gleichwohl durch viele Fabeln die Leichtgläubigkeit des Volkes mißbrauchen"; um die Wunder in der Bibel glaubhaft zu machen, müßte erst von ihnen bewiesen werden, daß sie von anderer Art wären als die Fabeln in anderen alten Büchern. Worauf Beausobre dem Freidenker die Frage auf die Brust setzt: ob er an einen Gott glaube. Das nimmt Toland natürlich sehr übel; man läßt sich nicht gern zu einem Geständnisse zwingen, das in den Kerker oder auf den Holzstoß bringen kann. Der Prediger weicht also einen Schritt zurück; man müsse sich wenigstens darüber klar werden, ob der Gottesbegriff des einen und der des anderen der gleiche sei; werde man über einen gemeinsamen Gottesbegriff einig, dann werde es Toland schwer werden, zu beweisen, daß die Wunder sich selbst oder den Eigenschaften Gottes widersprächen. Toland beruft sich besonders auf die Widersprüche der Evangelisten über die Auferstehung Christi; Beausobre erblickt in solchen

Stellen, die den Zweifel begründen, nur einen Beweis für die Aufrichtigkeit der Evangelisten. Das Gespräch wendet sich nun lebhafter heidnischen Schriftstellern zu, denen Worte oder Bücher über das Christentum unterschoben worden waren. Über diesen Punkt wird der Streit so hitzig, daß die Königin es für besser hält, ihn abzubrechen. Dennoch hat Toland sein später offenes Bekenntnis zum Spinozismus oder zum Atheismus an die Persönlichkeit der Königin von Preußen geknüpft.

Briefe an Serena

Die ersten Mitteilungen über seine Naturphilosophie machte Toland nämlich bald nach seinem Aufenthalte in Deutschland, in den „Briefen an Serena" (1704); und da er, wie schon erwähnt, später, nach ihrem Tode, die Königin Sophie Charlotte mit Serena identifizierte, so könnte man an einen Einfluß Deutschlands auf diese Philosophie (man hätte früher besser gesagt: in diese Philosophie) denken. Die ganz äußerliche Frage, ob wenigstens die ersten drei Briefe in der Tat ursprünglich an die Königin gerichtet waren, scheint mir ganz gleichgültig; Toland behauptet es und daß er mit ihr über noch interessantere Gegenstände korrespondiert habe. Er scheint andeuten zu wollen, daß gerade die frei hinzugefügten beiden letzten Briefe, auf die es ankommt, seinen Gedankenaustausch mit der Königin wiedergeben. Die historische Frage könnte nur entschieden werden, wenn sich im preußischen Archive die Originalbriefe Tolands vorfänden; das Nichtvorfinden würde nichts beweisen. Es wäre immerhin bemerkenswert und nicht ohne einen lustigen Beigeschmack, wenn die Mutter des Soldatenkönigs sich von Toland vernünftige Vorlesungen über Spinoza hätte halten lassen.

Die „Briefe an Serena" nehmen das Briefrecht in Anspruch, nicht methodisch zu sein. Im ersten Briefe wendet sich der Autodidakt (wie eigentlich alle starken Neuerer des 18. Jahrhunderts) gegen die veralteten Schulen und Akademien als die Verbreiterinnen des Aberglaubens; im zweiten gibt er eine mangelhafte Erklärung für die Entstehung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele; im dritten verbreitet er sich über Aberglauben, Priestertum, Gespenster und Religion, unterscheidet zwischen Naturreligion und Staatsreligion (von welcher er wieder die patriotische Religion trennt) und kommt zu dem Schlusse: zu allen Zeiten ist der Aberglaube tatsächlich derselbe gewesen, wie sehr auch seine Namen gewechselt haben mögen.

Kritik Spinozas

Der vierte und fünfte Brief bringen endlich die Naturphilosophie, die unsere Monisten für sich in Anspruch nehmen könnten. Toland wendet sich gegen Spinoza, aber in ganz anderer Weise, als es etwa Bayle, dem der Fortschritt der Naturwissenschaften fremd geblieben war, getan hatte. Spinoza hatte von der Ausdehnung und dem Denken als den beiden

uns allein bekannten Erscheinungen der Substanz gesprochen; hier setzte Toland dreißig Jahre nachher ein, mit infinitesimalen Vorstellungen und den neuen physikalischen Erkenntnissen besser ausgerüstet, der erste sachliche Kritiker Spinozas. Die Bewegung sei der Materie nicht weniger wesentlich als die Ausdehnung; weder sei die Materie noch könne sie jemals sein ein toter, passiver Klumpen oder im Zustande absoluter Ruhe. Man achte darauf, daß es bei der alten (und noch heute vielfach herrschenden) Annahme einer Passivität des Stoffes sehr nahe lag, den Anstoß zu jeder Bewegung („was wär' ein Gott, der nur von außen stieße") dem Schöpfer der Welt zuzugestehen; Descartes hatte die kniffliche Frage durch seine unglückliche Wirbeltheorie etwa nach dem Muster des Epikuros zu lösen versucht, und selbst Newton hatte den lieben Gott sehr in Anspruch genommen, obgleich er mehr als einmal die Möglichkeit anerkannte, daß kein wirklich ruhender Körper existierte.

Der Begriff, bei welchem Tolands Kritik des Spinozismus einsetzt, ist für unsere historischen Gewohnheiten überraschend genug. Heute versucht es eine rückständige Betrachtung immer noch an dem zu mäkeln, was von Spinoza am weitesten in die neue Weltanschauung eingedrungen ist, an dem Schlagworte „Gott oder die Natur"; oder eine jetzt eben erst erstarkende gründliche Kritik leugnet die Möglichkeit der geometrischen Methode Spinozas, leugnet die Anwendungsmöglichkeit einer mathematischen Methode auf eine Wissenschaft aus Worten. Toland aber fühlte noch keinen historischen Abstand zwischen sich und Spinoza, sah in Spinoza weder einen verbrecherischen Ketzer noch den überwältigend großen Philosophen, sondern eben beinahe einen gelehrten Zeitgenossen, mit dem man sich just über die Grundlagen der Naturphilosophie auseinanderzusetzen hatte. Nun hatte Spinoza durchaus nicht so schroff, wie Toland behauptet, die Bewegung als eine zufällige Erscheinung an der Materie hingestellt; dennoch berührte Toland den springenden Punkt, als er die Frage aufwarf, ob die Bewegung der Materie oder dem Stoffe wesentlich wäre oder nicht. Man erinnere sich, wie wortabergläubisch, wie wortrealistisch die Philosophen des Altertums und des ganzen Mittelalters (nicht nur die Scholastiker) über den Begriff der Bewegung redeten, wie selbst die Begründer der neuen Mechanik des Himmels und der Erden, Kopernikus, Kepler, Galilei und endlich auch Newton, zwar die Gesetze der Bewegung erforschten, nicht aber ihre Definition oder gar ihren zureichenden Grund. Unsere Unwissenheit bezüglich der Bewegungsursache hat Berkeley schon vor Hume gegen Newton sehr gut ausgesprochen, hat schon erkannt, daß Newtons Gravitation eine Hypothese sei und keine reale Ursache. Und wiederum vor Berkeley hat Toland in

dem 4. und dem 5. Briefe an Serena wenigstens die Frage nach der Herkunft jeder Bewegung mit Entschiedenheit gestellt. Weil Berkeley in seiner gefährlichen Theologie doch mystisch gerichtet war, dringt seine Kritik des Gravitationsbegriffs (eine blinde und unbekannte Ursache) tiefer; weil der Pantheist Toland frei war von jeder Theologie, mutet uns seine Kritik viel moderner an. Er ist aber gottlos, nicht mystisch.

Kepler, Galilei und Newton traten an die Frage scheinbar ganz voraussetzungslos heran, fest auf dem Boden der Physik stehend; aber sie entnahmen die Begriffe Raum, Zeit und Bewegung zuversichtlich aus der Gemeinsprache. Berkeley gelangt zu sprachkritischen Vorstellungen; aber der Idealismus, der seinen Ausgangspunkt bildet, läßt ihn doch abstrakten Begriffen vertrauen, vor deren Gebrauch er gelegentlich vorzüglich gewarnt hat. Toland wird — wie wir noch sehen werden — zu einer feineren Sprachkritik geführt, gerade weil er weder für naturwissenschaftliche Entdeckungen kenntnisreich genug ist noch gebunden durch ein dogmatisches System. Er sagt es nicht ausdrücklich, daß es ihm nur darum zu tun sei, den Gott als den ersten Beweger auszuschalten, aber das ist seine Hauptabsicht.

Seine Kritik des Spinozismus ist mit keiner Schmähung Spinozas verbunden. Er bewundert den Denker und den Menschen und würde es natürlich finden, daß ein Poet diesen außerordentlichen, allen anderen überlegenen Mann ebenso erhöbe, wie es Lucretius mit Epikuros tat. Aber er erklärt die Grundlage des Spinozismus für falsch, weil er sich wie so viele andere Leser des Spinoza verführen läßt, für die wirkliche Grundlage zu halten, was Spinoza in seiner unglücklichen geometrischen Methode zur logischen Grundlage gemacht hat: die Sätze über die Substanz und über deren beide Erscheinungsarten, das Denken und die Ausdehnung. Eigentlich hatte Spinoza diese Sätze unbesehen von Descartes übernommen. Wenn die eine Erscheinungsform alles Wirklichen, wenn die Körperwelt in Wahrheit durch die Eigenschaft der Ausdehnung definiert war, so war die Bewegung am Ende tatsächlich ein zufälliger Nebenumstand an den Körpern, so war ein außerweltlicher Beweger, eine unkörperliche Ursache der Bewegung, ein von außen stoßender Gott eine bequeme Hypothese. Wie die Gravitation. Darum wird Toland nicht müde zu wiederholen, daß die Bewegung mit zur Definition der Materie gehöre, daß die Bewegung der Materie ebenso wesentlich sei wie die Ausdehnung oder die Undurchdringlichkeit. Er kommt der neuen Weltanschauung dadurch noch näher, daß er die gewöhnliche relative Bewegung der Körper mit diesem gemeinsprachlichen Worte bezeichnet wissen will, dagegen für die in allem vorhandene Bewegung den Ausdruck

action*) vorschlägt, welches Wort nicht nur mit Handlung oder Tätigkeit, sondern ganz allgemein mit Veränderung, Geschehen oder Wirkung übersetzt werden könnte. Toland ist sich völlig bewußt, daß aus dieser Lehre atheistische Schlüsse zu ziehen wären und weist diese nur ganz obenhin mit einer flüchtigen Handbewegung ab; er sagt mit berechtigtem Stolze, seine Lehre sei kein Versuch einer Vermittlung oder Anpassung; er wolle nur eine Erklärung geben und habe sich um die Schlußfolgerungen nicht zu bekümmern. Er gelangt zu Erkenntnissen oder doch zu Behauptungen, die für seine Zeit sehr bemerkenswert sind. Die Materie, auch wenn sie in sogenannter Ruhe ist, könne gar nicht anders als wirkend vorgestellt werden. Die kleinsten Teile der Materie im innersten Kern des härtesten Felsens, im Innern einer Eisenstange oder eines Goldbarrens seien ebenso in unaufhörlicher Tätigkeit wie die Moleküle des Feuers, der Luft oder des Wassers. Ist nun die Lehre richtig, daß die Materie an sich und wesentlich in Bewegung ist oder aktiv, so hat man nicht nötig, der Entstehung der Bewegung nachzuforschen, einen ersten Beweger zu erfinden.

Pantheismus

Unmerklich geht Toland von dieser Ablehnung der Gottesvorstellung zu einem ganz unmystischen und nüchternen Pantheismus über, der viel materialistischer ist als etwa bei Spinoza selbst. „Alle Teile des Weltalls sind in beständiger Tätigkeit, die schafft und zerstört ... Mögen wir uns noch so schmeichelhafte Vorstellungen von uns selbst machen, unsere Leiber unterscheiden sich durchaus nicht von anderen Körpern; wie sie wachsen sie und nehmen ab durch Nahrungsaufnahme und Ausscheidung, durch Stoffwechsel, Schweiß und viele andere Veränderungen, durch welche wir Substanz mit anderen Körpern austauschen. Daraus folgt, daß wir heute nicht mehr sind, was wir gestern waren, und daß wir morgen nicht sein werden, was wir heute sind. Solange wir leben, sind wir in einem unaufhörlichen Wechsel von Ebbe und Flut; und wenn sich das Gebäude unseres Leibes im Tode auflöst, werden wir ein Teil von unzähligen anderen Wesen, die sich unserer Reste bemächtigen; unsere Leichen mischen sich mit dem Staube und mit dem Wasser und werden von den anderen Wesen einverleibt ... Das Weltall mit allen seinen Teilen bleibt immer dasselbe ... Auch nach unserem Tode nimmt die Materie immer nur neue Formen an, wie ein Stückchen Wachs, möge es zu noch so vielen Abdrücken benützt werden, immer dasselbe bleibt.

*) Ich muß bekennen, daß ich diese beiden Briefe an Serena nicht nach dem Original zitieren kann, das mir gegenwärtig nicht zugänglich ist; ich habe vor mir nur eine französische Übersetzung, die von einem guten Kenner des Englischen angefertigt, aber von dem Herausgeber Naigeon, dem wilden Atheisten, (wie er erzählt) ohne Kenntnis des Englischen verständlicher gemacht und verbessert wurde. (Encyclopédie Méthodique, Philosophie III, p. 653 ff.)

In Wirklichkeit ist unser Tod dasselbe Ding wie unsere Geburt ... Unbedingt ist jedes stoffliche Wesen Alles und alle Dinge sind nur Eins." Toland nennt auch schon diese Aktivität in allen Dingen (im Gegensatze zu ihrer relativen Ortsveränderung oder Bewegung) ihre innere Energie; sie ist nicht nur den Lebewesen eigen und den Flüssigkeiten, sondern auch allen festen Körpern; ohne diese innere Energie wäre weder eine Bewegung möglich noch irgendeine Veränderung.

Über die Frage, wie sich aus der der Materie wesentlichen, innewohnenden Bewegung das Leben der Organismen entwickeln konnte und dann wieder das Bewußtsein und das Denken, hat auch Toland keine Aufklärung gegeben; er benützt das Wort Cudworths von der plastischen Natur, aber der Sprachkritiker in ihm weiß doch, daß diese Lehre nur der alte Hylozoismus ist, daß hinter den Begriffen Belebung und Beseelung neue Rätsel stecken.

Eine ausreichende Definition des Begriffs Bewegung wagt Toland ebensowenig zu geben wie eine Definition zum Beispiel irgendeiner bestimmten Farbe; aber obgleich er den Bewegungsbegriff aus der Gemeinsprache herübernimmt wie etwa Newton die Begriffe Raum und Zeit, hat er doch viel klarer erkannt, daß solche verwandte Begriffe wie Bewegung, Ausdehnung und Körperhaftigkeit nur Korrelatbegriffe sind, daß man von der einen Erscheinung absehen muß, um die andere als selbständig aufzufassen. Eigentlich tiefer als bei den späteren empirischen Naturforschern klingt bei Toland schon die Lehre von der Erhaltung der Energie an; aber gerade darum noch unwirksam, weil der empirische Beweis fehlt. „In der Materie wird eine Form nur vernichtet, um einer anderen Form Platz zu machen. So folgt auf jede Bewegung immer eine andere Bewegung und niemals der Zustand absoluter Ruhe." Er glaubt in der Aktivität der Materie die unbekannte Ursache gefunden zu haben, die Newton in besonders resignierten Augenblicken hinter der Gravitation suchte; hier wird Toland von seiner Einsicht in die Armut der Worte im Stiche gelassen; er scheint ernstlich zu glauben, „Bewegung" sei ein weniger hypothetisches Wort als „Gravitation". Um so feiner wird seine Kritik, wenn er schließlich noch einmal die Besorgnis zu beruhigen sucht, die der Materie wesentlich anhaftende Bewegung könnte die Lehre von einem ersten Beweger überflüssig machen. Der Gott, der nach der Vorstellung der Gläubigen die Materie ausgedehnt geschaffen hat, habe sie doch ebensogut aktiv oder bewegt schaffen können; freilich, ein ausgedehnter und körperlicher Gott werde durch die Unendlichkeit der aktiven Materie ausgeschlossen; doch nichts stehe im Wege, einen geistigen und immateriellen Gott anzunehmen. Man sieht, der gottlose

Pantheist Toland nimmt am Ende wieder den deckenden Schild des Deismus vor.

Toland ist in diesen Briefen also noch so vorsichtig, eine vernünftige Leitung der Welt nicht zu leugnen, sich noch nicht offen zum Pantheismus oder zum Atheismus zu bekennen; er durfte damals über diesen Punkt noch ohne Unehrlichkeit schweigen, vielleicht weil der entscheidende Einfluß von Bruno auf ihn noch nicht erfolgt war, gewiß aber darum, weil er in der wichtigsten Frage einen ganz anderen Standpunkt einnahm, als den durch Gassendi neubelebten alten Atomismus, weil er also die Entstehung der Welt durch einen Zufall leugnete. Toland stand (unklar, wie ich zugeben muß) dem Panpsychismus Fechners etwas näher als etwa dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts; Lange hat ganz recht, wenn er (II, S. 96) Tolands Naturphilosophie für „ungleich richtiger und konsequenter" erklärt als die Büchners; unsere Monisten, die von Darwin herkommen, scheinen dem „zweckmäßigen" Bau der Organismen gegenüber nicht ganz so gottverlassen wie Büchner, aber der Zweckbegriff ist ihnen, wenn man nur die außerordentlichen Fortschritte der Naturwissenschaft in den letzten zweihundert Jahren daneben hält, noch unverständlicher, als er dem verwegenen Toland war. Richtig ist, daß sich bei diesem schon die anstößigste Hypothese des Materialismus, der Gedanke nämlich sei eine Erscheinung der Bewegung im Nervensystem, schon fast deutlich ausgesprochen findet; aber Toland verband mit diesem antichristlichen Materialismus, wie schon Lange gesehen hat, eine große nominalistische Überlegenheit, die ich Sprachkritik nennen darf; ich werde darauf zurückkommen, sobald ich die Entwicklung Tolands dargestellt habe, nach seinen immer wunderlich betitelten Schriften, vom „Adeisidaemon" (1709) bis zum „Pantheistikon" (1720); zwischen diesen beiden entscheidenden Bekenntnissen erscheinen der antichristliche „Nazarenus" und das immerhin merkwürdige Sammelbuch „Tetradymus". Nur von ferne will ich vorläufig bei der Betrachtung dieser Schriften auf Tolands Überlegenheit hingewiesen haben, die ihn trotz wissenschaftlicher Unbesonnenheit über alle seine Zeitgenossen und auch über Collins erhebt: auf sein kritisches Mißtrauen gegen den Schlangenbetrug der Sprache.

Nazarenus

Im „Nazarenus" (1718) bietet Toland manche unhaltbare Hypothese: über das sogenannte Evangelium des Barnabas, über das Urchristentum, auch über die Urgeschichte und die Ursprache seiner irischen Heimat; ich bin schon zu weit gegangen, wenn ich alle seine anregenden Gedanken unhaltbar genannt habe; namentlich über seine keltischen Studien steht mir kein Urteil zu. Wichtiger für die Zeit, die nach dem Verschwinden der Türkengefahr sich wieder zu einer gerechteren Würdigung des Islam

anschickte, ist der Gedanke, daß der Islam auch nur eine christliche Sekte sei; es habe einst Judenchristen und Heidenchristen gegeben, so gebe es jetzt mohammedanische Christen. Die Duldung eines mohammedanischen Gottesdienstes in christlichen Ländern wird gefordert, schon mit Rücksicht auf den Handel. Dieser Gedanke wird schon zu Beginn des endlosen Titels angedeutet, den ich jetzt wenigstens zum Teil in Übersetzung hersetzen will, mit Weglassung der zweiten Hälfte (des Titels), die die keltische Frage behandelt: „Nazarenus oder das jüdische, heidnische und türkische Christentum; darin ist enthalten die Geschichte des alten Evangeliums von Barnabas und des neuen Evangeliums der Mohammedaner, das dem gleichen Apostel zugeschrieben wird und hier zum ersten Male unter Christen bekanntgegeben wird. Auch wird der ursprüngliche Plan des Christentums gelegentlich in der Geschichte der Nazarener auseinandergesetzt, wobei verschiedene Streitigkeiten über diese göttliche, doch sehr verderbte Einrichtung vielleicht glücklich beigelegt werden usw." Ich habe über dieses Buch noch einiges zu bemerken, was ein neues Licht auf den religiösen und philosophischen Standpunkt Tolands werfen kann.

Da ist zunächst zu beachten, daß Toland schon damals aus seinem Pantheismus kein Hehl machte; er erzählt in der Vorrede, er habe diese Briefe in Holland während des Krieges geschrieben und unter dem Pseudonym Pantheus mit der Post nach England geschickt.

Wer zwischen Juden, Heiden und Mohammedanern nur geringe Unterschiede findet, von dem überrascht es nicht, daß er die Streitigkeiten zwischen den Aposteln und gar die Gegensätze zwischen den einzelnen christlichen Kirchen leicht nimmt. Alle diese Dinge seien durch die Betrügerei, Geheimnistuerei und Lieblosigkeit der Priester in die Religion geraten; er bekenne sich zu keiner der christlichen Kirchen.

Man wird begreifen, daß ich Toland um solcher Stellen willen über Collins stelle an Tapferkeit und an innerer Freiheit, obgleich Collins ihn an Witz und Besonnenheit übertraf und schon darum so viel nachhaltiger wirken konnte. Collins nannte sich mit Recht einen Freidenker, aber er stellte es so dar, als ob die Freidenker eben nur eine christliche Sekte bildeten wie andere Sekten auch; er vollzog niemals seine Trennung vom Christentum, äußerlich nicht einmal seine Trennung von der anglikanischen Kirche. Toland aber wagte es schon in dieser Schrift, sich selbst einen Pantheus zu nennen, also die Verdammung ipso facto auf sich zu nehmen. Der wiederholte Spaß, auch den alten Moses zu einem Pantheisten zu machen, ist närrisch genug, sollte aber als Grundgedanke einem Staatsromane oder einem phantastischen Zukunftsstaate zugrundegelegt werden, an dessen Ausarbeitung Toland damals dachte.

Die vier Stücke, welche der „Tetradymus" (daher der Name) enthält, sind in bunter Reihe zusammengestellt. Das erste Stück beschäftigt sich mit der Wolken- und Feuersäule, welche die Juden durch die Wüste führte und deutet das angebliche Wunder rationalistisch; das dritte Stück erzählt „die Geschichte einer höchst schönen, höchst tugendhaften und gelehrten und in jeder Beziehung vollendeten Lady (der Hypatia), welche von der Geistlichkeit in Alexandria in Stücke gerissen worden ist zur Befriedigung des Stolzes, der Eifersucht und der Grausamkeit des Erzbischofs Kyrillos, der gemeiniglich doch unverdientermaßen der heilige Kyrillos genannt wird"; *) das vierte Stück ist eine Verteidigung des Nazarenus. Sind nun alle diese Aufsätze der christlichen Religion feindlich, so geht uns hier zunächst das zweite, ebenfalls mit selbstgefälliger Gelehrsamkeit betitelte Stück mehr an als die anderen: „Clidophorus" (Schlüsselträger) oder über die exoterische und esoterische Philosophie, das ist über die äußerliche und die innerliche Lehre der Alten, von welchem die eine öffentlich vorgetragen wurde, angepaßt den Vorurteilen des Volkes und den eingeführten Religionen; die andere wurde geheimgehalten und nur wenigen verständigen und vorsichtigen Leuten als wirkliche Wahrheit ohne Verkleidung mitgeteilt." Zugrunde liegt die an sich richtige Vorstellung, daß die Verfolgungssucht der Geistlichkeit sehr viele Denker verhindert habe, ihre Freiheit von religiösen Vorurteilen zu bekennen. Ganz unhistorisch ist natürlich wiederum die Annahme, auch Jesus Christus und die unwissenden Apostel hätten etwas anderes gelehrt und etwas anderes gedacht, hätten sich auf eine Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre einlassen können und man müßte darum ihre wahre Meinung anderswo suchen als in ihren Worten.

„Tetradymus"

Wie nachher das „Pantheistikon", so rät auch schon der „Clidophorus", man müsse exoterisch heucheln und seine wahre Meinung als Bürger eines christlichen Staates verbergen.

Tolands Pantheistikon erregte nicht nur unter der englischen Geistlichkeit allgemeines Entsetzen; ein deutscher Theologe begrüßte es mit den Worten: „Gott schelte diesen schwarzen Teufel." In England erschienen nicht so viele Gegenschriften wie gegen andere und frühere Bücher Tolands, vielleicht weil Toland bald nach der Herausgabe starb, vielleicht weil die wenigen Exemplare zunächst nur in die Hände von Freunden gelangten. Erst gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts begannen englische

Pantheistikon

*) Ich darf wohl erwähnen, daß ich die Verfolgungswut des Kyrillos und seiner Mönche gegen die letzte heidnische Philosophin 1890 in meinem Romane „Hypatia" darzustellen suchte und den Versuch in meine „Ausgewählten Schriften" aufgenommen habe. Meine äußere Absicht war, dem gleichnamigen frömmelnden Romane von Kingsley eine von jeder Kirche unabhängige Darstellung gegenüberzustellen.

und deutsche Zionswächter die christliche Religion vor den erschrecklichen Büchern des toten Toland zu „retten“.

Die ziemlich unsinnige Behauptung, daß das Pantheistikon entweder die Vorlage oder die Nachahmung des freimaurerischen Konstitutionsbuches gewesen sei, werde ich an anderer Stelle zu widerlegen suchen. Auch den Streit darüber, ob Toland wirklich der Verfasser des anonym erschienenen Pantheistikon war, darf ich nur kurz berühren; ein Zweifel an Tolands Autorschaft scheint mir töricht, war beim alten Mosheim vielleicht nur ein schüchterner Versuch, den celeberrimus vir von dem Vorwurfe des offenbaren Pantheismus zu entlasten. Alle äußeren Zeugnisse sprechen für Tolands Autorschaft, auch daß der Verfasser sich in der Vorrede Janus Junius Eoganesius nennt; zwar die Behauptung seines ersten englischen Biographen, vielleicht eines Verlegers, daß Toland in der Taufe die Namen Janus Junius erhalten und sich erst später, um dem Spotte der Schulkameraden zu entgehen, John genannt habe, ist nicht erwiesen und mag just auf den wunderlichen Namen in der Vorrede zurückzuführen sein; aber in dem erwähnten Zeugnisse, das Toland sich in Prag von seinen geistlichen Landsleuten ausstellen ließ, wird die Landschaft seiner Geburt (Londonderry in Ulster) als Halbinsel Enis-Oën eingeführt, was früher Inis-Eogan gelautet haben soll. Diese und andere äußere Zeugnisse sind geringfügig gegen die Tatsache, daß das naturphilosophische Bekenntnis vollständig mit den Anschauungen zusammentrifft, die Toland sonst ausgesprochen hat. Er starb nur zu bald (1722) nach der Veröffentlichung dieses Bekenntnisbuches, um sich wie in anderen Fällen nachträglich dazu zu bekennen. Und noch eins: es lebte in England oder in Europa im Jahre 1720 außer Toland kein Mensch, der dieses Buch und der es so geschrieben haben könnte. Es ist ganz und gar (auch der Sprache nach) im Stile Tolands geschrieben, persönlich, sprunghaft; ein Pedant darf Methode vermissen und darum sagen, es sei schlecht geschrieben. Für die äußerste Unchristlichkeit des Buches möchte ich jetzt nur einen negativen Beweis vorbringen; an zwei Stellen werden 19 vorbildliche Weise der Vorzeit (darunter 5 Frauen, eine gänzlich unbekannt) wie Heilige angerufen; unter diesen reichlichen Namen fehlt der von Jesus Christus, den Toland doch noch im Nazarenus (1718) zwar einen Menschen, aber den größten der Propheten genannt hatte. Dazu halte man, daß der Titel, sehr redselig, *) auch die Jahreszahl gibt, aber in der

*) „Pantheistikon oder Formel für die Feier der Sokratischen Sozietät, in drei Teilen, welche enthält der Pantheisten oder der Genossen 1. Sitten und Grundsätze, 2. Gottheit und Philosophie, 3. Freiheit und ihr weder trügendes noch zu betrügendes Gesetz. Vorausgeschickt ist eine Untersuchung über alte und neue Gelehrtengesellschaften sowie über das All,

Vorrede unchristlich hinzufügt: „nach der gewöhnlichen Zeitrechnung". Toland ist auch in dieser seiner letzten Schrift noch so vorsichtig oder so unsicher, daß es recht gut anginge, auch das Pantheistikon noch seinen deistischen Schriften zuzurechnen; sein Deismus hätte aber da schon die ganz radikale Trennung vom Christentum vollzogen. Nun weist aber die Wahl des Titelwortes darauf hin, daß Toland sich und seine Genossen auch nicht mehr zu den gottgläubigen Menschen zählen lassen wollte. Die Ausdrücke Pantheismus und Pantheist waren ja damals noch nicht üblich; sie waren noch keine Etikette geworden, die man einem geistig unsauberen Freidenkertum aufkleben konnte, um eine Herkunft von Spinoza und Goethe vorzutäuschen, wie das manche heutige Monisten tun; die Ausdrücke kommen bei Spinoza noch nicht vor; aber es ist nicht richtig, was Eucken nachgeschrieben wird, daß Toland die Bezeichnungen erfunden habe. Denn dieser beruft sich in einer Anmerkung auf den Tyrann Sprachgebrauch, der das Wort Pantheist erfunden hat, während pantheus nach der Analogie von atheus besseres Latein gewesen wäre. Pantheus ist, wer die Gottheit im All erkennt.*)

Wer also im Jahre 1720 dadurch zur Gründung einer pantheistischen Genossenschaft aufforderte, daß er ihre Grundsätze darstellte und das Fest der schon als bestehend gedachten Gesellschaft in dramatischer Rede und Gegenrede schilderte, der konnte gar nichts anderes im Sinne haben als eine Vereinigung der auserlesenen Freidenker zu einem vorläufig geschlossenen Bunde ohne Christus und ohne Gott. Immer noch vorsichtig in der Wahl des Schlagwortes, wagte sich dieser Gedanke zum ersten Male ans Licht, seitdem die christliche Kirche im Abendlande herrschend geworden war. Die Tat war freier als die eines Epikuros oder Lucretius, die Lehre war moderner, aber die Weltanschauung war trüber.

Ein philosophischer Bund soll beschrieben werden, nicht ein kirchlicher. Ohne Autoritätsglauben, aus herzlichem Wohlwollen für das Menschengeschlecht und aus begeisterter Hingabe an die ewige Wahrheit. Eine göttlich heitere Tafelrunde wie die des Sokrates sollte gestiftet werden, unter Toland als ihrem Eranarchen oder Modimperator.**) Die Genossen dieser Tafelrunde seien Pantheisten, die unbeirrt von Erziehung und Gewohn-

---

das Unendliche und das Ewige. Angefügt ist eine kleine Abhandlung über die gedoppelte Darstellung der pantheistischen Philosophie und über das Ideal (idea) eines wahrhaft guten und gebildeten Mannes. Zu Cosmopolis 1720."

*) „Pantheus" ist nur scheinbar richtiger, eigentlich recht sinnlos dem griechisch-lateinischen „atheus" nachgebildet; der übliche Ausdruck „Pantheist" ist erst über die Abstraktion „Pantheismus" hinweg entstanden.

**) Eranarches, griechisch, der Meister bei einem Piknik; Modimperator, lateinisch, ungefähr dasselbe: der auf der Kneipe die Menge des zu vertilgenden Stoffs zu bestimmen hat.

heit, unbehindert von ererbten Religionen und Gesetzen, auf keines Meisters Worte schwören, auch nicht auf die des Epikuros oder anderer Nihilisten (Chaologen). Alle Dinge kommen vom All, das All von allen Dingen. Die Welt ist unendlich und unbeweglich. Ihre einzelnen Teile nur sind nicht ewig und haben Bewegung. Nichts vergeht. Keinem Meister braucht man blind zu glauben, darf sich aber rühmen, daß alle alten Weisen solche Pantheisten waren. (Auch Moses, der übrigens in der obenerwähnten Liste ebensowenig genannt wird wie Christus; die Bibel ist dort nur durch Salomon vertreten, den pessimistischen Prediger.)

Alles, was geschieht, ist aus irgendeiner Art von Aktion zu erklären. Auch das Denken ist eine eigentümliche Aktion im Gehirn. Auf dem Feuer des Äthers, von dem das irdische Feuer nur ein schwaches Gleichnis ist, der schneller ist als das Denken und feiner als jeder andere Stoff, beruht die Lebenskraft, die Seele, der Verstand und die Zeugung. Aus dem Gehirn kommen alle sinnlichen, alle ästhetischen, alle moralischen Vorstellungen. „Die Zunge ist nicht in höherem Maße ein Werkzeug des Geschmacks als das Gehirn ein Organ des Denkens.“ Den Eingeweihten wird erklärt werden, daß alle diese Vorstellungen und Gedanken körperlich sind.

Die Naturphilosophie des Aristoteles sei falsch. So sind z. B. die Steine ebenso organisch wie die Zähne der Tiere. Es gibt keine Urzeugung. Die Bewegung der Sterne und auch die dritte Bewegung der Erde (die der Erdachse, neben der täglichen und der jährlichen Bewegung) sei erst von der neueren Astronomie seit Kopernikus richtig verstanden worden. Um die Geschichten von einer Sintflut und andere Betrügereien bekümmern wir uns nicht mehr, auch nicht um die Fabeleien von einem Ende der Welt.

Es gibt auch unter den Pantheisten eine exoterische und eine esoterische Lehre; die Eingeweihten nehmen es aber den Genossen nicht übel, die einer überlieferten Meinung anhangen und sich in gleichgültigen Fragen nach dem Volksglauben richten. Aber die Eingeweihten (die besonders zahlreich in London wohnen, sodann in Paris, in Venedig, in Holland, und da zumeist in Amsterdam, wunderbarerweise auch in Rom, natürlich nicht etwa als Mitglieder der britischen oder französischen Akademie) wahren für sich bei aller Toleranz entschieden die Freiheit des Denkens und des Handelns; sie sind geschworene Feinde aller Tyrannen, einerlei, ob die Tyrannei bei einem Monarchen, beim Adel oder beim Pöbel ist. Namentlich verwerfen sie die Offenbarungen und Wunder und wollen die wahre Religion aus der häßlichen Wolke von Täuschungen befreien.

Auf diese Einleitung folgt in drei kurzen Abschnitten die dramatische Mitteilung eines Symposions der Pantheisten. Die Gedanken sind uns nicht mehr neu; sie werden nur im Tone der Selbstverständlichkeit lebhafter und fröhlicher vorgetragen. Gleichheit und Brüderlichkeit herrsche. Wahrheit, Freiheit und Gesundheit, so laute das dreifache Gelübde des Weisen (nicht die Trinität). Wahrheit und Freiheit werden aus den Fesseln der Gewalt und des Aberglaubens befreien. Ein Tag, nach den Vorschriften der Führerin Philosophie zugebracht, sei einer Unsterblichkeit vorzuziehen. Die Vernunft sei das erste Gesetz. Was tugendhaft sei, das allein sei gut; jeder Mensch habe in seinem Gewissen seinen Richter; die Religionssagen von Furien und anderen Höllenstrafen für Gottlosigkeit (so ist die Stelle zu verstehen) seien Märchen.

Wir sind nur darum Knechte des Gesetzes, damit wir Freie sein können; das wahre Gesetz ist die gesunde Vernunft, die mit der Natur übereinstimmt. „In diesem Gesetze wollen wir unterrichtet und regiert werden, keineswegs nach den lügenhaften und abergläubischen Erdichtungen der Menschen.“ Wodurch irgendein ewiges Urwesen nicht um seine Verehrung gebracht werden soll. „Die Welt ging uns vor der Geburt nichts an und wird uns nach dem Tode nichts angehen. Wer darüber weint, daß er nach tausend Jahren nicht leben wird, ist ebenso töricht wie derjenige, der darüber weinen wollte, daß er vor tausend Jahren nicht gelebt hat.“

Nach jedem Dialog dieses Symposions wird ein Becher Wein getrunken, jedesmal ein größerer, aber immer mit Maß. Philosophische Lieder werden gesungen; am Schlusse des Symposions werden noch andere Vereinslieder, alle von dem Stoiker Horatius, zur Auswahl gestellt. *)

Die kurze Erörterung, die auf den Sitzungsbericht folgt, ist ziemlich belanglos. Der Orden der Pantheisten wird mit dem Geheimbunde der Druiden verglichen, über den Toland selbst ja mit Lokalpatriotismus eine Abhandlung verfaßt hatte. Nochmals wird eine Trennung der exoterischen und der esoterischen Lehre eingeschärft und begründet. Der Weise kann den Aberglauben nicht gleich ausrotten; er wird sich auf das Mögliche beschränken, dem Ungeheuer die Zähne ausbrechen und die Krallen

*) Toland hatte das „Pantheistikon“ auf eigene Kosten drucken lassen, mit schwarzen und roten Lettern, wie ein Meßbuch. Nicht genug an dieser Keckheit, sollen mindestens zwei Exemplare der Schrift handschriftlich ein Gebet an den allmächtigen und ewigen Bachus um Befreiung von Katzenjammer enthalten haben, mit den parodierenden Endworten: „Idque fiat per pocula poculorum, Amen“. Entsetzlich! Man wird mir gern die sicherlich ergebnislose Untersuchung über die gelehrte Frage erlassen, ob dieses Gebet von Toland selbst als ein Spaß oder von einem frommen Geistlichen als eine Verhöhnung der Pantheisten in die Exemplare hineingeschrieben worden sei.

beschneiden. Der Geheimbund ist eine Notwendigkeit, weil den Genossen sonst Beraubung, Brandmarkung, Kerker, Verbannung oder Tod drohen. Der Pantheist dagegen sei tolerant, ein Bürger der Welt. In politischen, astronomischen, mechanischen und ökonomischen Angelegenheiten wird er der Wahrheit die Ehre geben, nicht ohne die erforderliche Vorsicht. Über Gott und die Seele werden die Pantheisten nur insgeheim zu den Eingeweihten sprechen und „nicht eher offen hervortreten, als bis ihnen erlaubt sein wird zu denken, was sie wollen, und zu sagen, was sie denken."

Am Schlusse des Pantheistikon läßt Toland den Leser noch die Frage aufwerfen, ob die in ihren Grundsätzen und in ihrem Ritual geschilderte sokratische Genossenschaft eine Erscheinung aus der Wirklichkeit sei oder eine Erfindung des Verfassers. Er antwortet nicht ganz eindeutig, aber seine Antwort scheint mir keinen Zweifel daran übrig zu lassen, daß er die Wirklichkeit eines solchen Ordens nicht behaupte. (Wodurch die Annahme einer Nachahmung der freimaurerischen Statuten von selbst wegfiele.) Er läßt offenbar durchblicken, daß seine Schrift nur ein Vorbild gebe, eine Utopie, einen Staatsroman, wie die von Xenophon und Platon waren, und wie sie zu Tolands Zeit wieder in satirischer oder propagandistischer Absicht ausgedacht wurden. „Wenn ein Dichter oder ein Maler eine durch Reiz vollkommene Geliebte abschildert, obgleich er eine solche wirklich nicht besitzt, so wird man ihn nicht als einen Menschen betrachten, der die Liebe nicht kennt oder der die Schönheit verachtet."

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß die Gottlosigkeit Tolands, die im „Pantheistikon" unter dem Schlagworte des Pantheismus fast offen hervortritt, schon in viel früheren Schriften nach Form und Klarheit ringt. Da scheint mir sein „Adeisidaemon" (1709) besonders bemerkenswert. Das Titelwort kann man mit „der Mann ohne Aberglauben" übersetzen, aber auch mit „der Mann ohne Götterfurcht"; wohlgemerkt: Furcht vor dem Überirdischen ist ganz was anderes als Ehrfurcht. Der endlose Untertitel verspricht, Titus Livius gegen den Vorwurf des Aberglaubens zu rechtfertigen, zu beweisen, daß der Historiker Livius an die Religion und die Wunder Roms durchaus nicht geglaubt habe und wieder daß der Aberglaube für den Staat nicht minder verderblich sei (wenn nicht gar verderblicher) als der reine und nackte Atheismus. Das kleine Buch ist in der Form eines Briefes abgefaßt; es ist Collins gewidmet. Der erste Teil, der Nachweis von der „Aufklärung" des Livius, ist trotz seiner Gelehrsamkeit immer noch lesenswert, hat aber doch einen mehr philologischen Reiz. Streng wissenschaftlich kann aber Toland gar nicht schreiben; da Livius vom Tullus Hostilius erzählt hat, er sei durch Alter und Krankheit abergläubisch geworden, fügt er ein modernes Beispiel hinzu; er nennt

Adeisidaemon

Ludwig XIV. nicht, aber er zeichnet ihn deutlich: ein großer Monarch unserer Tage, der als jüngerer Mann in allen Genüssen ersoff und der auch im Alter herrschsüchtig blieb, aber endlich sich einem so altweiberhaften Aberglauben ergab, daß er sich von Kopf zu Fuß mit Reliquien gegen die bösen Geister panzerte und alle Verbrechen durch Talismane zu sühnen hoffte. Uns geht der zweite Teil der Schrift noch mehr an; was Bayle (der mit dem höchsten Lobe angeführt wird) schon gelehrt hatte, wird noch leidenschaftlicher vorgetragen: eben daß für die menschliche Gesellschaft noch gräßlicher als der abscheuliche Atheismus der Aberglaube sei, der die mächtigsten Reiche entvölkere, Freunde gegeneinander waffne, Kinder und Jünglinge als Opfer schlachte, „wie es einst geschah, wenn es nicht da und dort noch geschieht." Ausdrücklich wird bemerkt, daß mancher klassische Schriftsteller unter Religion den blödsinnigsten Aberglauben verstehe. Der Atheist erkenne zwar in Gott nicht den Rächer der Verbrechen und fürchte sich nicht vor der Hölle, unterscheide aber richtig zwischen gut und böse; gerade weil er nach dem Tode weder Lohn noch Strafe erwartet, hält er sich an das gegenwärtige Leben als das einzige, baut das Glück der Menschen auf gegenseitige Unterstützung und begreift die Wahrheit: was du nicht willst, daß dir geschieht, das tue auch den andern nicht. Der Atheist handle vielleicht egoistisch; der Abergläubische jedoch erkläre jeden, der seine tollen Einbildungen oder auch die durch Trug eingeführten Bräuche irgendwie geringschätzt, für Gottesfeinde und verdammt sie. Der Atheist sündige vielleicht heimlich und halte sein Wort nicht, der Abergläubische aber entbinde von Eiden. Endlich sei der Atheismus nur die Sache von Wenigen, der Aberglaube die Sache der Menge. Vorsichtig wird angedeutet, der Atheismus könne besser sein als manche Religion.

Der Schluß der Schrift ist insofern wieder philologisch, als Toland die Päpste angreift, die in ihrem Eifer antike Schriften und Bildwerke vernichtet haben. Recht lustig wirkt da ein Brief des großen Gregor, der ausdrücklich erklärt, der Kirche sei es unwürdig, sich nach den Regeln der lateinischen Grammatik zu richten; sehr lustig der Vergleich zwischen den Quäkern (tremuli) oder ähnlichen Schwärmern und diesem Papste.

Sprachkritik

Es bleibt mir noch übrig, die erstaunlichen Ansätze zu einer Sprachkritik bei Toland genauer als bisher aufzuzeigen. Wir stehen im Zeitalter Lockes, und Toland kannte natürlich Lockes nominalistische oder sprachkritische Anregungen, die auf dessen neuer Psychologie beruhten; Lockes grundlegendes Werk ist vom Jahre 1690, Tolands deistisches Hauptwerk von 1696, die Briefe an Serena von 1704. Toland hat sich nicht nur Lockes neue Begründung der Sinnesenergien, die dann den französischen

Sensualismus begründete, früh zu eigen gemacht, sondern als ein kongenialer Geist hauptsächlich Lockes sprachphilosophische Anregungen. Er nennt Locke, da er ihn bekämpfen zu müssen glaubt (besonders in bezug auf den Raumbegriff), mit hohen Ehren. Mit bester englischer Prägnanz des Ausdrucks sagt er von dem „Essay“, es sei das nützlichste Buch, das es in irgendeiner Sprache gebe, um zu allgemeinen Erkenntnissen zu gelangen und den Menschen zu helfen, über allerlei Dinge gehörig, klar und streng zu reden.

Toland schürfte nicht immer so in Neuland, wagte es aber, Sprachkritik zu üben an physischen und metaphysischen, also auch an religiösen Begriffen. Das hat schon F. A. Lange bemerkt, der ja auch Lockes „Kritik der Sprache“ für wertvoller erklärte als irgendeinen anderen Teil seines Systems. Lange zitiert (I, S. 274) einige Stellen aus den „Briefen an Serena“ und lobt es, daß Toland „in tiefsinniger Anwendung des altenglischen Nominalismus“ Aktivität und Passivität, Ruhe und Bewegung für relative Begriffe erklärt habe. Ich möchte einiges hinzufügen. Schon in der ersten unter seinen wichtigeren Schriften, in „Christianity not mysterious“, äußert sich Toland im Grundgedanken wie ein Nominalist. Jedes Ding habe zugleich ein reales und ein nominales Sein; nur das nominale Sein sei für den menschlichen Verstand verständlich, nicht das reale Sein; darum aber sei noch nicht jedes Ding ein Geheimnis zu nennen und ebensowenig die Begriffe: Gott, Seele, Ewigkeit. Zu den ersten Ahnungen einer nominalistischen, hominististischen, relativistischen Erkenntnistheorie scheint es mir zu gehören, daß Toland (im 3. Abschnitt der Einleitung zum Pantheistikon) von der übermenschlichen Vernunft, welche wir im Weltganzen zu erkennen glauben (in dieser unklaren Teleologie steht er etwa auf dem Standpunkte Shaftesbury und der späteren Aufklärer), ausdrücklich sagt, sie dürfe nur durch ein schwaches Gleichnis mit dem gleichen Namen wie das menschliche Erkenntnisvermögen benannt werden. Und diese Hervorhebung des bloßen „Benanntwerdens“ wiederholt sich im Büchlein selbst. Die Kraft des Alls sei Gott, welchen man nach Belieben die Seele oder den Geist des Alls nennen mag. Die Weltseele werde von den Pantheisten „Gott“ g e n a n n t. Unmittelbar vor der Stelle (6. Abschnitt der Einleitung), wo er für die Eingeweihten die Gedanken körperlich zu erklären verspricht, sagt er: die Lebensgeister kommen entweder vom Äther her oder seien völlig nichtige Wörter. Man könnte übrigens zeigen, wie Toland durch seine sehr radikale Religions- und Bibelkritik langsam zur Wort- und Sprachkritik geführt wurde.

Nirgends finde ich diesen unausgesprochenen und vielleicht unbewußten Zusammenhang zwischen Glaubens- und Sprachkritik so richtung-

weisend und darum die Sprachkritik selbst so frei (selbst über Locke hinaus) als in den „Briefen an Serena“, wo es ihm darum zu tun ist, die Vorstellung von einem ersten Beweger oder von Gott durch die Vorstellung von einer der Materie seit jeher innewohnenden Bewegung überflüssig zu machen. Der Kenner wird leicht unterscheiden können, wo Toland nur die Gedanken Lockes anwendet und wo er über ihn hinausgelangt.

Rundheit, Wärme, Kälte, die Bezeichnungen für Klänge, Gerüche, Farben seien nicht einmal die Wesensarten oder Zustände von Dingen, sondern nur Namen, welche wir den Arten ihrer Wirkung auf unsere Einbildungskraft geben; denn wir begreifen die meisten Dinge nur in Beziehung auf unseren Körper, nicht in Beziehung auf ihre wahre Natur; das gelte auch für die Erscheinungen, die wir die Teile der Dinge nennen. „Man hat unendlich viele Worte erfunden, um unserer Einbildungskraft zu Hilfe zu kommen; sie dienen den Werkleuten wie Gerüste und müssen fortgeschafft werden, sobald das Gebäude vollendet ist; man muß sich wohl hüten, sie für Pfeiler oder Fundamente zu halten.“ Das Beispiel von groß und klein zeigt, wie gut Toland schon das Wesen der Korrelatbegriffe erkannt hatte; das noch bessere Beispiel von der Leere und der Fülle zeigt gar, daß er die unfruchtbare Tautologie in dem obersten Lehrsatze vom ausgeschlossenen Dritten durchschaut hatte. So war er befähigt, die bedenklichen Sätze Newtons über den absoluten Raum in aller Hochachtung anzugreifen und zu verwerfen. Seine Sprachkritik macht vor keinem abstrakten Worte Halt; er prüft die Begriffe der Physik und der Mathematik und sieht sie fast alle in ihrer Blöße. „Man betrachtet oft die Materie, während man von der Bewegung absieht; ebenso betrachtet man oft die Bewegung, während man von der Materie absieht; man betrachtet die Ausdehnung ohne Rücksicht auf die Bewegung, die Körperhaftigkeit usw.“ Noch heute täten unsere besten Naturphilosophen gut daran, sich diese Gedanken jede Stunde als Warnung vorzuhalten. Die Gebrechlichkeit der Menschennatur und die Angst vor Verfolgungen machen es begreiflich, daß Toland seine Sprachkritik nicht auf den Gottesbegriff selbst ausdehnte, wenn er auch deutlich genug die Atheisten den Theologen als die besseren Logiker entgegenstellt. Einmal entschlüpft ihm aber doch eine Äußerung, die Sprachkritik geradezu auf den Gottesbegriff anzuwenden scheint, wenn die Tragweite des Satzes auch ihm selbst vielleicht nicht ganz klar aufgegangen war und jedenfalls von den Zeitgenossen nicht verstanden wurde; sie hätten sonst noch heftiger geeifert als gegen seinen Deismus. Die Stelle steht in den „Origines Judaicae“ (S. 193), wo Toland nach Strabon im Pentateuch den Spinozismus und im Namen Jehova den Atheismus gefunden haben will. „Was

die doppelsinnige Bedeutung anderer Götternamen und Götterattribute betrifft, so steckt darin der Grundfehler aller Sprachen, den wahrlich auch der sorgsamste Schriftsteller zu vermeiden nicht immer imstande ist." So dunkel die Worte gefaßt sind, vielleicht nicht einmal absichtlich dunkel gefaßt, die Ahnung scheint mir da ausgesprochen, daß keine Sprache einen klaren Gottesbegriff besitze. Ich könnte im Sinne Tolands sagen: die menschliche Sprache kann kein Geheimnis ausdrücken, also auch das der Gottheit nicht, wenn deren Wesen ein Geheimnis ist.

Von den übrigen Schriften Tolands sei nur kurz an diejenigen erinnert, die entweder für seinen Haß gegen die Geistlichkeit oder aber für seine politische Stellung von Belang sind. Als Pfaffenfresser trat er schon in ganz jungen Jahren auf, in dem satirischen Gedichte „The Tribe of Levi" (der Stamm Levi, 1691). Obgleich Freidenkerei, solange sie Religion und Kult nicht abschaffen will, sich recht gut etwa mit den Priestern einer Naturreligion vertragen könnte, wundert es uns niemals, daß die meisten englischen Deisten Feinde des Klerus waren. Der junge Toland trieb es besonders arg. Alles Elend der Menschen, jede Unordnung im Gemeinwesen wird auf die Nichtswürdigkeit der Pfaffen zurückgeführt. In starken Versen wird gesagt: seitdem es Plagen für die Menschen gab, zehn Plagen auf Ägypten kamen, hat keine schlimmere den Staat beschwert als die ärgste aller Plagen: ein Priester (than the severe, the worst of plagues, a priest). Und ein andermal, wo wieder jede positive Religion als Betrug hingestellt wird: die Pfaffen schwelgen und das Volk krepiert (the preasts ate roast-meat and the people star'd). Womöglich noch grobschlächtiger waren die Antworten; in Versen und in Prosa wurde Toland persönlich beschimpft, ihm seine uneheliche Geburt wieder vorgeworfen und die freien Geister für staatsgefährlich erklärt.

Kleinere Schriften Tolands

Ein anderes, weniger aufreizendes Büchlein in Versen ist „Clito, ein Gedicht über die Kraft der Beredsamkeit" (1700); der Name Clito ist von einem Manne genommen, an den das Ganze gerichtet ist; Clito hat gefragt, wieviel die Beredsamkeit, d. h. die schöne Literatur zur Ausrottung von Irrtümern beigetragen habe; die Antwort erteilt Adeisidämon, der Mann ohne Aberglauben, und wir wissen schon, daß Toland selbst dieser Adeisidämon ist. Der Deismus wird da unter dem Scheine von Poesie vorgetragen, ähnlich wie bald darauf in den Versen Voltaires, nur nicht so anmutig. In der vorsichtigen Form des Zweifels wird die Ewigkeit der Welt behauptet, also die Schöpfung geleugnet, wird Gott für die Weltseele erklärt. Der Verfasser rühmt die freie Regierung König Wilhelms und ergießt seinen Zorn über den Papismus, über den Teufels- und Gespensterglauben; da er aber ausdrücklich versichert, daß er nicht

nur die katholischen Geistlichen meine, sondern die Spitzbüberei aller Geistlichen aufdecken wolle, ob sie nun schwarze Röcke oder Mäntel tragen, so ist kein Zweifel, daß der Angriff dem Klerus aller Religionen galt.

Schon ein Jahr vorher (1699) hatte Toland eine Schrift herausgegeben, die gegenwärtig besonderes Interesse erregen könnte. „Die Heeres-Reform"; der weitere lange Titel besagt, daß für England ein stehendes Landheer geschaffen werden müsse, um jederzeit einer auswärtigen Macht zuvorkommen oder sie überwinden zu können und um die innere Ruhe im Staate zu verbürgen, ohne die allgemeine Freiheit zu gefährden. „Tam Marte quam Mercurio." Eine Armee von 60 000 Mann ist vorgesehen, beinahe schon allgemeine Wehrpflicht und viele Felddienstübungen.

Rein politisch ist das schon erwähnte Buch (von 1701) „Anglia libera" über die Thronfolge in England, welche auf den Willen des Monarchen und des Parlaments, auf die Wünsche des Volkes, die Sicherheit der Religion, die Verfassung, das europäische Gleichgewicht und das Völkerrecht gegründet sein soll. Das alles steht schon im Titel. Die Nachfolge des Hauses Hannover auf den englischen Thron wird als ein Glück für die Welt gepriesen; die englische Verfassung wird gerühmt und alle Völker werden aufgefordert, den Absolutismus zu stürzen und die natürliche Freiheit zu erringen. Im gleichen und im folgenden Jahre erschienen noch drei Schriften für das Haus Hannover, gegen die direkten Stuarts und gegen Frankreich. Bis 1712 folgen weitere Abhandlungen im Sinne der Regierung.

Ein Buch zugunsten der Juden gab Toland 1715 heraus; die Juden sollten in Großbritannien und Irland das Staatsbürgerrecht erlangen können; die Vorurteile des Pöbels gegen die Juden hätten keine Berechtigung; an den zahlreichen Judenverfolgungen trüge die Geistlichkeit die Schuld. Endlich sei noch erwähnt, daß Toland (1718) in einer Schrift über das Schicksal von Rom das baldige Ende der päpstlichen Herrschaft ankündigte, aus natürlichen Gründen und gestützt auf eine Prophezeiung aus dem 13. Jahrhundert. Kurz vor seinem Tode verfaßte er einen Aufsatz gegen die Ärzte, die er für die Verschlechterung seines Zustandes verantwortlich machte. Aus seinem Nachlasse wurde eine Sammlung lateinischer und englischer Aufsätze in zwei Bänden herausgegeben.

Auch als Übersetzer war Toland sehr fleißig. Ich nenne aber nur seine Übersetzung nach Giordano Brunos Spaccio della bestia trionfante, weil das Original (nicht ganz mit Recht) allgemein für atheistisch gehalten wird und weil Toland von einem viel wichtigeren Werke Brunos (Nachgelassene Schriften, I, Nr. 9) einen Auszug geliefert hat. Es ist

sehr merkwürdig, wie Toland sich von dem Glauben an die Gottlosigkeit dieses Buches verleiten ließ, seine Übersetzung bedenklicher zu machen als das Buch selbst ist.

Urteile über Toland

Toland war kein so bahnbrechender Philosoph wie Locke, er war als Schriftsteller nicht so wirksam und nicht so nachwirksam wie Bayle, er war aber als Bekenner und Neuerer stärker und kühner als beide. Ludwig Fensch, der (1897) eine kleine Monographie über Toland herausgegeben hat, steht seinem Helden fremd gegenüber und verdächtigt dessen Wahrheitsliebe und Charakter. Mit Unrecht. Die Schwäche der Eitelkeit und andere Menschlichkeiten mögen dem Manne angehaftet haben, der seiner Zeit so weit voraus war; aber überall stellte er in wichtigen Fragen seinen Mann. Und verdiente vollauf das Lob der eigenen redseligen Grabschrift, die er selbst wenige Tage vor seinem Tode verfaßt haben soll. Da heißt es nach Feststellung seines Bildungsganges und seines Fleißes (er habe mehr als zehn Sprachen gekonnt): „Ein Vorkämpfer der Wahrheit, ein Verteidiger der Freiheit, keines Menschen Mitläufer oder Schützling; weder durch Drohungen noch durch Unglück von dem einmal erwählten Wege abzubringen; die Ehre hat er dem Vorteil vorangestellt. Jetzt ist sein Geist wieder mit dem Vater Äther verbunden, aus dem er einst hervorgegangen; der Leib ruht, der Natur gehorchend, im Mutterschoße. Er wird auferstehen, aber niemals als derselbe Toland. Das übrige erfahre aus seinen Schriften."

In Frankreich wurde Toland früher und mehr geschätzt als in Deutschland; Voltaire, der freilich von Locke abhängiger war als von den anderen englischen Deisten, nennt ihn mit Achtung. Holbach zitiert ihn und hat einmal die Briefe an Serena auch in der Form nachgeahmt. Bei uns durfte es Gräße, der allerdings mehr Bibliograph als Historiker war, wagen, sein deistisches Werk „ein mit Recht vom Henker verbranntes Buch" zu nennen. Kein Wunder. Nicht nur die Allerweltstheologen aus der Zeit Tolands, auch die Allerweltsschriftsteller, Steele und Addison, die Herausgeber der bürgerlichen Wochenblätter, tobten gegen Toland (übrigens auch besonders gegen Collins), und die sogenannten deutschen Aufklärer redeten ihnen platt nach.

Erst F. A. Lange hat wieder und mit Wärme auf die Bedeutung Tolands hingewiesen. Fensch will den Ton nicht gelten lassen, in welchem Lange über die Persönlichkeit Tolands spricht. Wirklich kann es überraschen, wenn der sonst so kritische Geschichtschreiber des Materialismus seine Darstellung mit folgenden Worten schließt: „Toland gehört zu jenen wohltuenden Erscheinungen, bei denen wir eine bedeutende Persönlichkeit in voller Harmonie aller Seiten des menschlichen Wesens vor

uns sehen.“ Lange mag diesen Eindruck namentlich aus dem „Pantheistikon“ gewonnen haben, wo der wilde und nicht immer harmonische Draufgänger sich kurz vor seinem Tode zur abgeklärten Resignation eines antiken Weisen durchgerungen zu haben scheint. Doch wohl nur scheint; in seinem angriffslustigen Charakter lag ein Zug von vorschneller und ausgelassener Keckheit, den die gelehrte Sprache der Polemik im 18. Jahrhundert etwa durch Petulanz ausdrückte, und der sich noch in seiner selbstverfaßten ruhmredigen Grabschrift ausspricht. Eine harmonische Natur war er nicht; und dennoch mag man sich des Langeschen Lobes freuen. Er war ein ganzer Mann und selbst den Lichtträgern seiner Zeit, den Engländern und den Holländern, weit voraus. Der Philister in einem deutschen Wirtshause, der diesen Toland einmal neugierig nach Herkunft usw. gefragt hatte, mag Mund und Augen aufgerissen haben bei Tolands Antwort: „Die Sonne ist mein Vater, die Erde meine Mutter, die Welt mein Vaterland, alle Menschen sind meine Verwandten.“ Wir erst sind ihm endlich verwandt geworden. In der Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntniskritik hat Locke einen weit größeren Raum zu beanspruchen; in der Geschichte der menschlichen Befreiung von den Kirchen war Toland ein Held.

IV. Collins, Lyons, Whiston, Woolston und einige Geschäftsdeisten

Collins

Nur um sechs Jahre jünger als Toland, bei den deutschen und den französischen Freidenkern der Zeit berühmter als dieser, war Antony Collins (geb. 1676, gest. 1729). Von Thorschmid, dem Verfasser der „Freydenker-Bibliothek“, gibt es noch eine besondere „Critische Lebensgeschichte Anton Collins, des ersten Freydenkers in Engelland, mit einigen Anmerkungen zur Vertheidigung der Offenbahrung und der Geistlichen versehen“ (1755); diesem ebenso beschränkten wie gewissenhaften Buche darf man, namentlich in den bibliographischen Angaben, vertrauen. Wo Thorschmid gegen die unchristlichen Vorstellungen seines Helden ankämpfen zu müssen glaubt, da tut er es mit ehrlichen Waffen; alberne Verleumdungen schreibt er nicht nach, ohne sie vorher weitläufig geprüft zu haben. Neuere Untersuchungen haben zur Kenntnis der Zeit viel beigetragen, wenig zur Kenntnis von Collins’ Leben.

Der Vater war ein Jurist, der aber als reicher Privatmann lebte; er stand den juristischen Dogmen ebenso skeptisch gegenüber wie später der Sohn den religiösen. Trotzdem sollte der junge Antony ebenfalls Jura studieren, zu Cambridge. Von seinen Lehrern hat er dort Freigeisterei nicht gelernt; sie lag sonst überall in der Luft und es ist nur wahrscheinlich, aber nicht ausgemacht, daß Collins schon auf der Universität

die ersten Schriften Tolands kennen gelernt habe. Der Biograph scheint sich darüber zu verwundern, daß Collins in bürgerlicher Hinsicht ein stilles und ordentliches Leben geführt habe; mehr als einmal nennt er ihn, stolz auf seine Gerechtigkeit, einen ehrbaren Deisten. Wirklich heiratete Collins, wie es sich gehört, eine reiche Frau, heiratete als Witwer zum zweiten Male, zeugte wenigstens mit der ersten Frau einige Kinder, wurde durch die Bemühung seines ersten Schwiegervaters Friedensrichter und später gar Schatzmeister, verwaltete beide Ämter zur Zufriedenheit seiner Mitbürger und wäre ganz sicher ein vorbildlicher Großvater geworden, wenn seine Söhne am Leben geblieben wären oder seine Töchter geheiratet hätten.

Zweimal begab sich Collins nach Holland, 1711 und 1713, das erstemal nach Erscheinen seiner Schrift über den Priestertrug, das zweitemal nach Erscheinen seines Freidenkerbuches; es ist wahrscheinlich, daß Collins in beiden Fällen außerhalb Englands abwarten wollte, ob er um seiner Ketzereien willen verfolgt würde oder nicht. Es ist nur natürlich, daß Collins in Holland Beziehungen zu le Clerc suchte und fand, der (geb. 1657, gest. 1736) als ein gelehrter Journalist, möchte man sagen, zur Popularisierung der Freigeisterei um so mehr beitrug, als er den Schein der Rechtgläubigkeit zu wahren niemals aufhörte. Daß Collins in den Niederlanden sich um die Gründung einer Freidenkersekte bemüht habe, ist ebenso unerwiesen wie das Gerücht, er sei (als er auch nach Flandern kam) von vielen Katholiken und besonders von den Jesuiten mit Auszeichnung aufgenommen worden, angeblich darum, weil die Jesuiten es sich angelegen sein ließen, die Engländer durch Verbreitung des Atheismus reif zu machen für eine Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche. Ein so gefährlicher Umweg wurde den Jesuiten tatsächlich zugetraut; wenigstens glaubt dem Gerüchte der gelehrte und nicht unwitzige Bentley; doch konnte die Versicherung dieses Glaubens auch eine Niederträchtigkeit von Bentley sein, denn es war in England das bewährteste Kampfmittel, einen politischen oder wissenschaftlichen Gegner des Papismus zu verdächtigen.

Nach England zurückgekehrt, verließ Collins bald die Hauptstadt, um in seiner Grafschaft das Amt des Friedensrichters (1715) anzutreten; es gab viel Gerede darüber, daß ein ausgesprochener Gegner der Geistlichkeit Beamter werden durfte; aber Collins hatte — wie gesagt — einen einflußreichen Schwiegervater und nahm auch keinen Anstand daran, den vorgeschriebenen Eid auf die Bibel zu leisten; wie bald darauf Tindal es für richtig hielt, zu den hergebrachten Fristen das Abendmahl zu nehmen. Diese äußerliche Zugehörigkeit zur Kirche hielt Collins aber

nicht ab, als Schriftsteller so fortzufahren, wie er angefangen hatte: als ein entschiedener Feind der Theologen und der Geistlichkeit.

Er soll auf dem Sterbebette das ganz deistische Bekenntnis abgelegt haben: er habe immer nach besten Kräften sich bestrebt, seinem Gotte zu dienen, seinem Könige und seinem Vaterlande; und die allgemeine Religion bestehe darin, Gott und den Nächsten zu lieben. Man nannte das „die letzten Worte eines Freidenkers“; und die Kirche war über deren Unchristlichkeit empört. Man stritt, wie das bei solchen Anlässen üblich war, noch lange darüber, ob es überhaupt möglich sei, daß ein Freigeist ruhig oder gar heiter sterben könne.

Die Unvorwerflichkeit seines bürgerlichen Lebens, seine Unterwerfung unter die englische respectability, die Zurückhaltung in allen dogmatischen Fragen hatten zur Folge, daß Collins von den kirchlich gesinnten Engländern seiner Zeit mit weniger Schimpf bedacht und anständiger bekämpft wurde als die anderen Deisten jener Jahrzehnte. Beachtenswert ist es auch, daß Locke, der den stürmischen Toland von seinen Rockschößen abgeschüttelt hatte, wenige Jahre später zu Collins ein freundschaftliches Verhältnis fand; Locke durfte an den jüngeren Deisten Briefe schreiben, über deren fromme Wendungen Toland grimmig gelacht hätte. Ich will nicht behaupten, daß Locke, der inzwischen ein alter Herr geworden war, dem deistischen Zeitgeiste nachgab oder daß er gar nur die Jüngerschaft des Collins durch Anbietung seiner Freundschaft erwiderte; nicht unerwähnt lassen will ich aber, daß Locke seinem jungen Freunde das Lob erteilte, er verstünde die Lockesche Philosophie besser als sonst jemand; wie denn auch Kant und Schopenhauer sich dazu herabließen, ihren Anhängern oder Aposteln, und sogar mehr als einem, das gleiche Lob zu spenden. Übrigens hat Locke kurz vor seinem Tode an Collins einen sehr herzlichen Abschiedsbrief gerichtet: ein wenig unfrei deistisch.

Collins begann seine literarische Tätigkeit früh mit kleinen Aufsätzen, die sich auf Lockesche Gedanken stützten; Aufmerksamkeit erregte er erst, als er 1707 sich mit Flugschriften in den theologischen Streit über die Unsterblichkeit der Seele einmischte.

Er hatte in dem gleichen Jahre eine kleine Schrift veröffentlicht „über den Gebrauch der Vernunft in Sätzen, deren Erweislichkeit auf menschlichem Zeugnis beruht“. Da klang es freilich sehr ketzerisch, daß die Lehre von der Transsubstantiation als vielen wahren Anschauungen und der Vernunft überhaupt widersprechend dargestellt wurde; „denn die Absurdität ist ein so offenbarer Beweis von der Falschheit eines Satzes, als nur ein Beweis a priori offenbar sein kann.“ Auch die alten Zweifel an einer Vereinigung der göttlichen Vorsehung mit der menschlichen

Willensfreiheit wurden wieder vorgetragen. Aber es waren wirklich eben nur Ketzereien, d. h. Meinungen eines Sektierers, der noch auf dem Boden des Evangeliums stand. So sah Collins in der Auferstehung noch keinen Widerspruch mit bekannten Wahrheiten. Es gab damals in England genug Theologen in Amt und Würden, die sich recht frei gebärden durften, wenn sie nur ebenso scharf gegen die Papisten oder gegen die Lutheraner schrieben.

Die unmittelbar folgenden Broschüren über die Unkörperlichkeit der Seele verlassen den theologischen Standpunkt auch noch nicht völlig, obgleich Collins da die Körperlichkeit der Seele für möglich hält und auch die Willensfreiheit des Menschen bestreitet. Die menschliche Freiheit hatte aber doch selbst der Gottesmann Luther geleugnet, in seinem Streite mit Erasmus, freilich aus theologischen Gründen; und was die Körperlichkeit der Seele betrifft, so durfte sich Collins gar auf Locke berufen, der (Buch IV, Kap. 3) die Möglichkeit zugegeben hatte, daß Materie denke, der also trotz seiner vorgegebenen Gläubigkeit vom Materialismus als von einer möglichen und widerspruchslosen Weltanschauung gesprochen hatte.

Nun aber veröffentlichte Collins 1709, also bereits vier Jahre vor seinem Hauptwerke, das kleine Buch, durch welches er seinen Bruch mit der englischen Kirche vollzog: „Priestcraft in perfection" („Der Gipfel der Priesterlist") oder die Aufdeckung des Betrugs, daß man die Klausel eingeschaltet und beibehalten habe, die Kirche hätte die Macht, Gebräuche und Zeremonien anzuordnen und in Glaubensstreitigkeiten zu entscheiden. Es handelte sich um den 20. Artikel des englischen Glaubensbekenntnisses und um die rein historische Frage, ob dieser Artikel bereits in der ersten Fassung des Glaubensbekenntnisses, wie es 1562 vom Parlamente beschlossen wurde, enthalten wäre oder nicht. Es ist für uns unerheblich, ob Collins im Rechte war, ob die Urkunde, die durch Brand zugrundegegangen war, die beanstandete Lehre verkündet hatte oder nicht; die englische Kirche, wie andere Kirchen auch, brauchte sich ja nur auf eine Tradition zu berufen. Was die Geistlichkeit erbitterte, war das Titelwort priestcraft, „Pfaffenlist"; das Wort eignete sich vorzüglich zu einem Schlagworte, und obgleich Collins diesmal den Angriff noch nicht verallgemeinert hatte, obgleich er sich darauf beschränkte, einen einzigen Betrug aufzudecken, hatte der Titel wie ein Peitschenhieb gewirkt. Als Collins (1710) abermals die Schwierigkeiten untersuchte, die in der Verbindung von Vorsehung und Willensfreiheit verborgen liegen, bediente er sich wieder theologischer Gründe; aber man hatte dem Verfasser den Ausdruck „priestcraft" nicht verziehen und nannte es unverschämt, daß ein Laie es wagte, seine Meinung der eines Erzbischofs entgegenzustellen.

priestcraft

Mit allen diesen Arbeiten trat Collins also aus dem Rahmen der in England sehr lebhaft geführten theologischen Zänkereien nicht hinaus. Seine Ansichten wurden bekämpft, fanden aber eingehende Beachtung erst, nachdem er sich durch sein Freidenkerbuch an die Spitze der Kirchenfeinde gestellt hatte. Vorher erschien er nur als einer der vielen lästigen Laien, die in geistlichen Dingen mitsprechen wollten. Das war aber damals alltäglich. Wie zweihundert Jahre früher in Deutschland mit fliegenden Blättern um das Evangelium gekämpft wurde, so jetzt in England um etwas viel Geringeres, um die Einrichtung der englischen Landeskirche. Die Unterströmung aber, die sich in der Beteiligung der Laien an religiösen Dingen geltend machte und langsam zur Oberströmung wurde, war eine ganz andere geworden.

Es handelte sich oft scheinbar um scholastische Haarspaltereien: ob eine Sekte ohne Bischöfe das eine oder andere Sakrament austeilen könnte oder nicht. Um die „Wesenheit" der Bischöfe wurde gestritten wie im Mittelalter um die Wesenheit der göttlichen Personen. Sieht man aber genau zu, so dreht sich der ganze Kampf doch nur um die Frage der Toleranz; hinter aller Metaphysik verbarg sich der Gegensatz zwischen einer Reaktion, die mit anerkennungswerter Charakterfestigkeit auch unter der toleranten Regierung die Dissenters verdrängen wollte, und neuen Männern, die bei aller Christlichkeit Duldung predigten. Collins stand zuerst so ziemlich auf christlicher Seite.

Alle seine kleinen Aufsätze erschienen ohne Nennung des Verfassers; ebenso auch das Hauptwerk, welches den Namen seines Verfassers, als dieser erst bekannt wurde, weit über Englands Grenzen hinaus berühmt machte.

Das Freidenkerbuch

Collins verdankte das Aufsehen nicht einem neuen Gedanken und nicht einmal der gründlicheren Behandlung der letzten Gedanken von Toland und der ersten von Shaftesbury, sondern beinahe nur der Aneignung eines guten Schlagwortes, wie das ja wohl zu Zeiten kommen mag. Nachdem er nämlich — wie gesagt — schon 1707 durch eine Schrift über die Dreieinigkeit Anstoß erregt und 1709 den viel stärkeren Angriff herausgegeben hatte, veröffentlichte er (1713) das Buch, das ihn eigentlich, wenigstens für die abendländische internationale Wortgeschichte, wie man mit herkömmlicher Übertreibung sagt, unsterblich gemacht hat. „A discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect, call'd Free-thinkers." (Abhandlung über das Freidenken, bei Gelegenheit des Aufkommens und Anwachsens einer Sekte, die man Freidenker nennt.) Die Autorschaft des anonym erschienenen Buches wurde auch in Deutschland freilich zuerst dem bekannteren Toland zugeschrieben, der damals bereits seinen kühnen „Adeisidaemon" mitgeteilt und seinem

Freunde Collins gewidmet hatte; erst als der Drucker gerichtlich verfolgt wurde, kam der Name des Verfassers heraus.*) Collins entfloh nach dem Haag und beteiligte sich dort bald an einer etwas veränderten französischen Ausgabe. Auch in Deutschland erschienen von 1713 ab Anzeigen und Kritiken des Freidenkerbuches. In England häuften sich die öden Widerlegungen, wie denn überhaupt die frommen Gegenschriften gegen die Deisten unübersehbar und unlesbar sind, für Menschen des 20. Jahrhunderts wenigstens unlesbar.

Das berühmte und bei der Geistlichkeit berüchtigte Buch führt die Grundgedanken des Deismus nicht weiter; auch ist Collins nicht so gründlich wie Toland in der Bibelkritik, nicht so einflußreich wie bald darauf Shaftesbury in der Aufstellung einer diesseitigen Moral; er setzt nur das Aufklärungsgeschäft fort, das er in seiner Schrift über den Priestertrug ebenso wirksam wie historisch ungerecht begonnen hatte.

Wir sind durch die historische Schule von Strauß gegangen und können darum das Buch von Collins nicht mehr mit so wissenschaftlichem Genusse lesen, wie etwa eine dogmengeschichtliche Untersuchung Harnacks. Trotz alledem wird niemand bereuen, die „Bibel des Deismus" von Anfang bis zu Ende gelesen zu haben. Es lebt eine Kraft und eine Überlegenheit darin, es spricht daraus der lachende Humor einer so starken, im besten Sinne englischen Persönlichkeit, daß der künstlerische Genuß sich von einigen veralteten Stellen nicht abschwächen läßt. Bevor ich die mächtige Wirkung dieses Buches durch einen genügenden Auszug begreiflich mache, möchte ich für einen Augenblick das Buch so zeigen, wie es sein begabtester und gelehrtester Gegner sah, Richard Bentley, Theologieprofessor in Cambridge und Hofprediger, auch als Philologe berühmt, ein eleganter Schriftsteller, der besonders in Fragen des guten Geschmacks nicht wenig galt. Das Original der Bentleyschen Antwort ist gleich 1713 unter dem Pseudonym Phileleutherus Lipsiensis erschienen; eine französische Übersetzung, nach welcher die deutsche angefertigt scheint, bis 1736 in vielen Auflagen.

Erste Gegenschriften

Was die Geistlichkeit am meisten empörte, das ist die Neigung des Freidenkers, Religion und Aberglauben als gleichwertig hinzustellen;

*) Der Schleier der Anonymität bei freidenkerischen Schriften war damals so dicht (erst Voltaire lüftete ihn etwa seinen zahlreichen und nicht immer verschwiegenen Freunden gegenüber), daß man den Beweis für Collins Autorschaft nachher aus einem anderen Dokumente zu führen suchte. Collins hatte ein Exemplar an die Kurfürstin von Hannover geschickt und seinen Namen hineingeschrieben; in das „foetus exposititium", so drückt sich der Mann aus, dem wir diese Anekdote verdanken, der Geschichtschreiber des Atheismus und der Atheisten J. F. Reimann, der diese Nachricht einem angesehenen Manne verdanken will (Hist. Ath., p. 459).

nach dem wissenschaftlichen Geschmacke der Zeit wird diese Ansicht, daß nämlich alle Gläubigen entweder Betrüger oder Betrogene seien, von Bentley nicht mit einer besseren geschichtlichen Hypothese, sondern mit Zitaten aus antiken Philosophen bekämpft; Cicero, Varro und Seneca werden bemüht für die Behauptung, daß (in einer sehr hübschen Fassung des Maximus Tyrus) der Gläubige ein Freund Gottes sei, der Abergläubige aber sein Schmeichler.

Collins sprach wirklich mit sehr geringer Hochachtung, wo nicht mit durchsichtiger Ironie, von dem Stifter des Neuen Bundes und von den Schriften des Neuen Testaments. Diese werden ihm allein schon durch die vielen Widersprüche und die ungleichen Lesarten verdächtig; Einigkeit herrsche unter den Theologen weder über die kanonischen Schriften noch über die Eigenschaften Gottes; also gebe es nirgends ein bestimmtes Christentum. (Der Einwand Bentleys, daß auch der Atheismus keine einheitliche Weltanschauung darstelle, daß man nach Buddeus die Atheisten mindestens in sechs Klassen einteilen könne, hat wenig Kraft, weil die richtigen Atheisten sich auf eine Negation beschränkten und niemals das Dogma eines neuen Glaubens aufstellten.)

In dem „Freydenker-Lexikon" von Trinius kann man noch 60 Titel von Gegenschriften finden, in der „Freydenker-Bibliothek" von Thorschmid gar über 70 längere oder kürzere Inhaltsangaben von Büchern und Aufsätzen, die fast alle — fast alle feindlich — sich mit Collins beschäftigen. Ich habe mich durch die Proben nicht abschrecken lassen, etwa den dritten Teil dieser geistlichen Sitzarbeiten durchzulesen; es war eine harte und doch nicht ganz unfruchtbare Mühe. Zwar die deutschen Schriften bieten meist nur langweilige theologische Gemeinplätze, wenn ich vorläufig von den Männern absehe, die schon in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in Deutschland Aufklärung zu verbreiten suchten. In England selbst jedoch entsprach es dem ausgebildeten Sektenwesen, daß man auch aus den Gegnern des Freidenkertums eine Reihe herstellen könnte, die von den wildesten Rechtgläubigen bis zu Whiston reichen würde, von den Ketzerverfolgern bis zu den Leugnern der Dreieinigkeit. Karl II. soll von dem gelehrten Vossius gesagt haben: er glaube fast alles, nur das nicht, was in der Bibel stehe; die Gegner des Freidenkerbuches dagegen glaubten alle an die Bibel als an Gotteswort, unterschieden sich aber voneinander durch die Art der Auslegung. Collins selbst hatte zwar mit erstaunlicher Freiheit die Bibel neben die Religionsurkunden heidnischer Völker gestellt und dadurch allein schon die göttliche Herkunft der Bibel verdächtig gemacht; da er sich aber für seine Gedanken ebenfalls gern auf Bibelsprüche berief, nicht anders als die Theologen, so mußte der

Streit auf einen toten Punkt geraten. Auch der höhere, erst von Toland erreichte Standpunkt des Pantheismus erwies sich übrigens nicht als der geeignete Boden, den Kampf zu beenden. Weder Toland noch Collins besaßen die äußere und innere Freiheit, sie besaßen beide auch nicht die vorurteilslose kritische Schulung, um den Gottesbegriff wie jeden anderen Begriff, um die Bibel wie jedes andere Buch rein historisch zu betrachten. Bei Collins war es vielleicht nur eine Nachgiebigkeit in der Sprachform, daneben jedoch gewiß auch die Äußerung eines ehrlichen Deismus, daß er sich bei jeder Gelegenheit auf den Gott berief, von dessen Wesen und Eigenschaften er so wenig zu wissen bekannte: daß Gott dem Menschen die Vernunft gegeben habe, daß Gott die freie Anwendung der Vernunft verlange, daß Gott nur etwa die Nächstenliebe zur Bedingung der ewigen Seligkeit mache. So blieb auch Collins in der theologischen Phraseologie stecken. Seine Wirkung wurde aber dadurch um so größer; fing man erst über die Vorzüge der Toleranz und über die Grenzen des Vernunftgebrauchs mit einem Freidenker zu disputieren an, ohne ihn gleich einen Aufrührer und Verbrecher zu nennen, so war schon viel gewonnen. Die katholische Scholastik und das Luthertum hatten niemals behauptet, der Christ dürfe nicht denken, aber sie hatten die Vernunft durch Dogmen so kurz gefesselt, daß sie sich nicht bewegen konnte; jetzt wagte man es in England nicht mehr, die Zügel so straff anzuziehen.

Französische Übersetzung

Die französische Übersetzung des Freidenkerbuches ist 1714 erschienen, mit London als Druckort, aber ohne Zweifel in Holland fertiggestellt, wo Collins sich aufhielt. Der Titel lautet: „Discours sur la liberté de penser écrit à l'occasion d'une nouvelle Secte d'Esprits forts ou de Gens qui pensent librement. Traduit de l'Anglais et augmenté d'une lettre d'un Médecin Arabe." Ich mußte bei meiner Wiedergabe des Gedankenganges diese französische Übersetzung mehr als einmal zur Vergleichung heranziehen; denn ihr liegt eine zweite, mehrfach verbesserte Ausgabe des englischen Originals zugrunde, und Collins selbst hat in den Niederlanden die Übersetzung — wie schon vorhin kurz angedeutet wurde — beaufsichtigt und wahrscheinlich selbst die kleinen Zusätze gemacht, die sie enthält. Die zweite englische Ausgabe hatte schon auf die Gegenschrift von Bentley Rücksicht genommen, hatte einen Schnitzer der ersten Auflage getilgt und gelegentlich einen noch vorsichtigeren Ausdruck gewählt; diese Bemühung wird nun in der französischen Übersetzung fortgesetzt. Das Bedenken, daß im Originale sehr häufig die Worte englischer Geistlicher angeführt werden, die dem französischen Publikum ganz unbekannt seien, wird in einer Einleitung für unwesentlich erklärt; man brauchte die Anführungen bloß durch Stellen aus französischen Theologen

zu ersetzen und hätte dann Beispiele genug von Erbitterung, Parteilichkeit und Eigensinn. Das Buch sei auch außerhalb Englands nützlich und verständlich. Das war ganz richtig, und die Schwierigkeit einer Verbreitung in Frankreich beruhte auf anderen Gründen. Collins hatte, wie die meisten englischen Deisten, die schlaue Gewohnheit angenommen, sich jedesmal durch einen Ausfall gegen die römische Kirche zu decken, wenn die Angriffe gegen die englische Kirche oder überhaupt gegen das Christentum besonders gefährlich zu werden schienen; diese Verkleidung mußte in dem französischen Buche wieder verkleidet werden.

Die Zugabe, der Brief eines arabischen Arztes, ist eine Verteidigung des Mohammedanismus, wie dergleichen im ganzen 18. Jahrhundert bei Deisten und Antichristen beliebt war. Der Brief sollte an einen Professor in Halle gerichtet gewesen sein. Die kleinen deutschen Theologen hatten für solche Scherze und Maskeraden kein Verständnis und stritten ernsthaft darüber, wer denn dieser verdächtige deutsche Professor wäre; man einigte sich schließlich auf den berühmten Christian Thomasius, dem es zuzutrauen wäre, so ein Schreiben zu erhalten. Wie mag der Engländer Collins über solche Pedanterei gelacht haben. Übrigens ist der Brief des arabischen Arztes ein gar nicht übler Scherz; die Vorwürfe gegen Mohammed, daß er nämlich seine R.ligion mit Waffengewalt verbreitet, daß er mehrere Frauen und viele Beischläferinnen gehabt, und daß er seinen Anhängern ein allzu sinnliches Paradies versprochen habe, werden zurückgewiesen, mit Berufung auf verwandte Lehren des Alten Testaments; insbesondere wird gezeigt, daß Mohammed menschlich und eigentlich gutmütig (débonnaire) genannt werden müsse im Vergleiche mit christlichen Glaubensfanatikern; denn er habe niemals einen Menschen bloß um seiner Überzeugung willen umgebracht.

Ich will nun endlich den Inhalt des Freidenkerbuches ausführlich wiedergeben, weil es (meines Wissens) bis heute nicht ins Deutsche übersetzt worden ist; ich hoffe dem vielgenannten und wenig bekannten Collins dadurch am besten gerecht zu werden, daß ich die bedeutendsten Stellen vollständig wiedergebe.

Freimalerei

Nach einer nur logischen und darum überflüssigen Definition der Denkfreiheit folgt ein vorzüglicher Hinweis auf die Gefahr, die es der Kunst brächte und auch dem Handwerk, wenn ihren Versuchen und ihrer Erfahrung Hindernisse in den Weg gelegt würden. „Man nehme an, die Maler seien in ihrer Kunst durch ihre Landesreligion so beschränkt, daß sie es für verboten halten müßten, irgendein lebendiges Geschöpf zu malen; offenbar wäre dann die Kunst eingeengt und gehemmt und wir würden viele schöne Werke vermissen, welche die heidnischen und christ-

lichen Gottheiten der Malerei bieten. Und wenn irgendein verwegener und freier Maler dieses anerkannte Gesetz der Malerei übertreten und sich unterstehen wollte, einen Gott oder eine Gottheit zu malen oder irgendeinen Vorgang aus dem Leben unseres Heilands, so würde sein erster Versuch wahrscheinlich ebenso weit entfernt sein von der Vollkommenheit unserer besten Bilder, wie der Maler selbst an Erfahrung von unseren besten Malern entfernt wäre." Ja, auch wenn das Frei-Malen erlaubt wäre, könnte Vollkommenheit nicht erreicht werden, falls dieses Recht nicht verbunden wäre mit Aufmunterungen für die Frei-Maler, mit Belohnungen für die besten Leistungen, damit viele Menschen im Wettstreite sich bemühen, einander zu übertreffen. „So übertreffen die Italiener durch öffentliche Unterstützungen uns Engländer in der Malerei (obgleich das Frei-Malen in beiden Ländern erlaubt ist), und wir werden allem Anscheine nach aus Mangel an Beschäftigung und Anfeuerung in unserem barbarischen Zustande verbleiben, in Hinsicht auf einen erträglichen Grad von richtigem Geschmack und von Können in dieser Kunst. Gleicherweise müssen wir in jeder Wissenschaft und in jedem Zweige einer Wissenschaft insofern unwissend bleiben, als die Beschränkung des Denkens in dieser Wissenschaft geht. Auch wenn einige Menschen sich dann und wann einige Freiheiten nehmen und die anerkannte Beschränkung brechen wollten, würden ihre Gedanken niemals so vollkommen sein, wie wenn alle Menschen Erlaubnis und Aneiferung zum Freidenken hätten; vielmehr würden ihre Fortschritte im Denken in einem Verhältnisse stehen zu der allgemein herrschenden Denkfreiheit. So herrschte vor der Renaissance der Wissenschaften, als die Menschen den Befehlen der Priester unterworfen waren, eine unglaubliche Unwissenheit." Die Bibel sei eine Sammlung von Abhandlungen, die uns zu verschiedenen Zeiten von Gott selbst gegeben wurden; alles darin müsse darum vorzüglich sein, denn Gott könne unmöglich ein schlechter Schriftsteller gewesen sein, unmöglich weniger vollendet als etwa Homeros. Nun sei die Bibel ein sehr mannigfaltiges Buch, enthalte Nachrichten über Gebäude, Schiffahrt, Naturwissenschaft, Landwirtschaft, Heilkunst, Mathematik und unzählige andere Dinge; um dieses Buch zu verstehen, brauche man mehr Nachdenken als für irgendein anderes Buch. Die Moral der Heiligen Schrift setze die Kenntnis der Moralphilosophie und der natürlichen Moral voraus; um den Willen Gottes zu begreifen, müsse man also mindestens das Recht des freien Denkens haben. Die falschen Begriffe von der Gottheit (es werden katholische Dogmen und Gebräuche aufgezählt) seien nur durch freies Denken zerstört worden, von wenigen Männern, welche ihr Leben opferten, um der christlichen Welt eine neue Richtung zu geben. In der

Moral, in der Astronomie und in der Naturwissenschaft mußten durch das Denken Absurditäten bekämpft werden; aber kein Mensch kann richtig denken, wenn er nicht frei denkt. „Die Einschränkung des freien Denkens ist nichts weiter als ein Hindernis des Denkens überhaupt."

Frei-Sehen

Um die ganze Absurdität einer Beschränkung der Denkfreiheit in einem Bilde darzustellen, vertieft nun Collins die Vergleichung des Frei-Denkens mit dem Frei-Malen: er nimmt an, man wollte das Frei-Sehen mit den gleichen Mitteln verhindern wie jetzt das Frei-Denken. „Wir stellen uns also vor, daß gewisse Menschen sich's in den Kopf gesetzt hätten, es sei für den Frieden in der menschlichen Gesellschaft oder für sonst einen wichtigen Zweck notwendig, daß alle Welt den gleichen Glauben in bezug auf die sichtbaren Gegenstände habe; zu dem Ende zwingen sie diejenigen, die ihnen gehorchen müssen, sich zu der gleichen Gesichtskonfession (eye-sight faith) zu bekennen. *) Eine solche Grille kann nur Leuten in den Sinn kommen, die zwar verrückt sind, aber eben dadurch dem gemeinen Volke die Idee beibringen, sie besäßen eine göttliche Inspiration; freilich auch solchen Spitzbuben, deren Absicht auf die Beutel ihrer Nächsten gerichtet ist. Denn Menschen von gesundem Urteil und von reinen Absichten würden es nur loben oder doch verzeihen, wenn man irgendein Ding anders sähe als die Gesichtskonfession es forderte; sie würden sagen, man sehe richtig, wenn man frei sehe; es sei vernünftiger, alle Menschen ihren eigenen Augen vertrauen zu lassen (denn jedermann habe das größte Interesse, sich nicht selbst zu täuschen), als sie zu verpflichten, sich mit einer Gesichtskonfession zu begnügen, auf die Autorität von anderen zu bauen, welche auch nichts Besseres als ihre eigenen Augen haben und welche vielleicht sich selber täuschen oder täuschen wollen. Wer also eine so lächerliche Religion einführen wollte, wäre nach meiner Meinung entweder schwachsinnig oder hinterlistig. Und möchte er sein, was er wollte, er könnte natürlich nur eine närrische Gesichtskonfession herstellen. Der Schwachsinnige würde, mangels einer gründlichen und vorurteilslosen Untersuchung, mit dem ersten, dem besten falschen Scheine vorlieb nehmen, der Hinterlistige würde sich selbst nötig machen, indem er sich allein das Recht gäbe, über das Gesicht und die Gesichtskonfession Forschungen, Verteidigungen, Erklärungen und Kommentare (theologische Schriften) zu schreiben." Unter den unterschiedlichen und widersprechenden Glaubensartikeln, welche von Leuten verschiedener Laune und ver-

*) Ich habe den englischen Ausdruck (der französische heißt Profession de Foi-occulaire) wörtlich übersetzen zu müssen geglaubt; die Absicht von Collins wäre vielleicht besser getroffen durch „Religion des Augenzwangs", wenn ich das Wort nach Analogie von „Ohrenzwang" bilden dürfte. „Religion des Augenscheins" entspräche noch genauer, wenn „Augenschein" in der Gemeinsprache nicht schon seine feste weitere Bedeutung hätte.

schiedener Interessen und zu verschiedenen Zeiten aufgestellt wären, wären auch folgende recht gut möglich: 1. Ein Ball kann durch einen Tisch hindurchgehen. 2. Aus einem kleinen Ball können zwei große entstehen. 3. Ein Stein kann vor unseren Augen verschwinden. 4. Ein Knoten kann durch die Kraft von Worten aufgelöst werden. 5. Ein Faden kann zu Asche verbrannt und wieder ganz gemacht werden. 6. Ein Antlitz kann sich in hundert oder tausend verwandeln. 7. Eine Spielmarke kann sich in einen Schilling verwandeln.

Nachdem diese Sätze in logische Ordnung gebracht sind, um aus ihnen die Dogmen der Gesichtskonfession zu machen, wird es unbedingt notwendig sein, entweder alle Menschen zum Bekenntnisse dieser Wahrheiten zu verpflichten oder jeden öffentlichen Widerspruch zu verbieten oder wenigstens alle diejenigen zu bezahlen, die das Gewerbe ausüben wollen, diese Konfession zu glauben und zu lehren, denn ohne solche Mittel gäbe es immer neue Glaubensartikel.

Natürlich würde es nicht dabei bleiben; die eifrigsten Verteidiger der Gesichtskonfession würden sich bei der Auflage dieser Absurditäten nicht beruhigen; sie würden bald neue Absurditäten hineinkommentieren, sie wären durch die ersten Absurditäten dazu gezwungen. Sie würden sagen, die einzelnen Sätze gehen nicht gegen das Gesicht, sondern über das Gesicht. (Die Parodie ist in diesem Scherze besonders deutlich, weil die Leser an das Gerede von widervernünftig und übervernünftig erinnert wurden.) „Es wird für gefährlich erklärt werden, sich auf das fleischliche Gesicht zu verlassen; man wird genötigt werden, sich den Menschen unterzuordnen, die Gehälter und Pensionen für das Studium dieser Dinge beziehen und die doch umsonst bezahlt wären, wenn man das Recht hätte, sich der eigenen Augen zu bedienen. Die Wenigen, welche es wagen wollten, die eigenen Augen zu gebrauchen, müßten der Menge verhaßt gemacht werden unter den Schimpfnamen Skeptiker, Latitudinarier, Freiseher, Starrköpfe, Anarchisten; als Leute, die allgemein anerkannte Wahrheiten zur Verhandlung stellen; als Wahnsinnige oder auch als Verschwörer, die von Gott weiß wem heimlich bestochen sind und vielleicht gar den Beistand des Teufels genießen. Keine Strafe wäre für solche Kerls zu schlimm.“

Collins läßt nun die Hülle seines, wie man mir zugeben wird, verblüffend guten Bildes fallen und macht die Anwendung darauf, wie bei Heiden und auch bei Christen der Priestertrug das Frei-Sehen und das Frei-Denken verhindert habe; ausdrücklich wird gesagt, daß die christlichen Priester hinter den heidnischen nicht zurückbleiben. Es versteht sich von selbst, daß der Engländer seine Beispiele von falschen Wundern

dem Katholizismus entnimmt; er sagt ausdrücklich „römische Priester", der Franzose übersetzt „Christen". Zum Beweise, daß in Rom wirklich die Gesichtskonfession gelehrt werde, führt er zwei Verse des römischen Grafen Bonarelli*) an:

„Che le cose del ciel sol colui vede,
Chi serra gli occhi, e crede."

Collins spottet über die Geheimnisse der römischen und der lutherischen Kirche, die dem Augenschein offenbar widersprechen. „Die Unverschämtheit ist die gleiche wie bei der Frau, die ihr Mann mit einem Priester im Bette fand und die ihm zurief, das wäre nur eine Augentäuschung des Teufels, um einen Mann Gottes zu beschimpfen; er sollte doch seinem lieben Weibe mehr glauben als seinen Augen." (So übermütige und für die Prüden anstößige Späße finden sich in dem Buche sehr selten; im ganzen waltet der Ton einer liebenswürdigen Überlegenheit.) Der Abschnitt wird mit der richtigen Bemerkung abgeschlossen, daß die ungeheuerlichen Wirkungen, die eine Beschränkung des Frei-Sehens durch den Augenzwang hätte, noch weit überboten würden durch die Gefahren des Denkzwangs. Denkfreiheit sei auch für das Seelenheil notwendig; die Nichtdenker und die Halbdenker können keinen haltbaren Grund für die Beschränkung des Denkens anführen.

Für die Denkfreiheit spreche es ferner, daß das Gebiet und die Macht des Teufels dort aufhöre, wo die Denkfreiheit herrsche; aus den Niederlanden sei der Teufel durch die Denkfreiheit verbannt; auch gebe es dort weniger Hexen. „Man wird vielleicht sagen, alle Geschichten vom Teufel seien auf die Lügen der einen und auf die Leichtgläubigkeit der anderen gegründet, die Hinrichtungen der Hexen seien ebenso viele Mordtaten gewesen, also hätten sich die Freidenker gar keines Sieges zu rühmen, den sie seit der glorreichen Revolution über den Teufel errungen hätten; das Volk sei eben nur ein bißchen mehr zu Verstande gekommen und die Führer seien darum ängstlich geworden, auf diesen Dingen zu bestehen. Aber das Volk glaubt solche Geschichten immer und die Leute, die ihren Vorteil in der Erhaltung des Teufelsglaubens sehen, die die Förderer der Hexenprozesse waren, die alle Gegner des Teufelsglaubens und der Hexenprozesse als Atheisten brandmarkten, haben nichts zur Gesundung des Volkes beigetragen."

Im zweiten Kapitel wird, nachdem im ersten das Recht auf Denkfreiheit dergestalt bewiesen worden ist, die Pflicht des freien Denkens behauptet, die Pflicht in bezug auf alle religiösen Fragen: die Natur

*) Guidubaldo Bonarelli lebte von 1563 bis 1608.

und die Eigenschaften des ewigen Wesens oder Gottes, die Wahrheit und die Echtheit der Bücher, welche man für heilig hält. Hier wird Collins mit ausgebreiteter Belesenheit theologisch und für den modernen Leser weniger genießbar. Er beruft sich zunächst auf Chillingworth,*) der als guter Christ und guter Protestant ein Freidenker sein mußte und der das Recht auf den freien Vernunftgebrauch auf die Güte Gottes stützte. Auch Cicero, Horatius und Vergilius werden bemüht. Ein abergläubischer Mensch sei gar nicht fähig, an einen vollkommen gerechten und guten Gott zu glauben. Die von den Höllenstrafen reden und Gott ein Volk ohne dessen Verdienst auserwählen lassen, sollten eher Dämonisten als Theisten heißen; während die Atheisten Gott höchstens in der Theorie leugnen, müssen so abergläubische Leute versucht sein zu wünschen, daß es überhaupt keinen Gott gebe.

Auch die Unzahl derer, die zu allen Zeiten vorgaben, göttliche Offenbarungen erhalten zu haben, machen den freien Gebrauch der Vernunft unbedingt notwendig; denn wie könnte man sonst zwischen einem wahren Himmelsboten und einem Betrüger unterscheiden. Auch die Missionsgesellschaft, die von der Königin, von Geistlichen und von rechtgläubigen Damen unterstützt werde, habe offenbar die Absicht, die Denkfreiheit in religiösen Dingen über die ganze Welt zu verbreiten. „Denn wie könnte diese Gesellschaft auf eine gute Wirkung unter den Ungläubigen hoffen, wenn sie sie nicht zunächst mit der Verpflichtung zur religiösen Denkfreiheit vertraut machte, damit sie frei zwischen dem überlieferten und gesetzlichen Glauben ihres Landes und der von den Missionaren importierten anglikanischen Kirche wählen könnten. Unmöglich können doch unsere Sendboten damit anfangen, ihnen zu sagen, sie dürften nicht frei über ihre und unsere Religion urteilen; sie können aber auch nicht, nachdem die Ungläubigen mit Hilfe der Denkfreiheit unsere Religion angenommen haben, nachher erklären, jetzt habe es mit der Denkfreiheit ein Ende." Auch müsse die Missionsgesellschaft den Heiden, z. B. dem Könige von Siam, das gleiche Recht zugestehen, seine Missionare, die Talapoins (niedere buddhistische Priester in Siam) nach England zu schicken. Collins rühmt also die Absichten der englischen Missionsgesellschaft ironisch genug, weil sie die Pflicht zur religiösen Denkfreiheit über die ganze Erde lehre. Boshaft fügt er hinzu, man könne für dieses Amt keine geeigneteren Personen finden als die geistlichen Eiferer, die in der englischen Ausgabe mit je einigen Buchstaben, in der französischen mit dem vollen Namen

*) Er gab bald nach Herberts erstem Buche eine Verteidigung des Protestantismus heraus, schon 1637; es ist da viel von Vernunft die Rede, als von der wertvollsten Gabe Gottes, aber die Vernunft steht überall im Dienste der positiven Dogmatik.

genannt werden (wir wollen es uns merken, daß da neben Sacheverell auch der arge Swift steht); für Siam und für England wäre es von Vorteil, wenn alljährlich so die eifrigsten Kirchenmänner ausgetauscht würden.

Sowohl der Heiland selbst als die spätere Theologie habe Denkfreiheit verlangt oder vorausgesetzt. Über die Natur des ewigen Wesens oder Gottes hätten die heidnischen wie die christlichen Priester bis auf den heutigen Tag die verschiedensten Ansichten ausgesprochen, ebenso über seine Eigenschaften. Englische Bischöfe werden einander gegenübergestellt; nach Tillotson sei Gott ohne Teile und ohne Leidenschaften, aber heilig, weise, gerecht, wahr und gut, nach King sei Gott nicht nur ohne Teile und ohne Leidenschaften, sondern auch ohne Verstand, Weisheit, Wille, Barmherzigkeit, Heiligkeit, Güte, Wahrheit. Keine geringere Verwirrung bestehe auf der ganzen Erde in den Meinungen der Priester über ihre heiligen Schriften; die Bücher von Zoroaster und Buddha werden auf gleichem Fuße mit der Bibel behandelt. Sodann wird leicht auf die ungleiche Autorität der einzelnen Teile der Bibel hingewiesen, auf den Streit darüber, ob die Inspiration sich auf jedes Wort beziehe oder nur auf die Gedanken oder gar nur auf die Hauptpunkte des Glaubens. „In solcher Weise müssen Brahminen und Perser, Bonzen und Talapoins, Derwische und Rabbinen, kurz alle Priester, welche ihre Religion auf Büchern aufbauen, nach der Natur der Dinge variieren in bezug auf die Inspiration und auf die Handschriften ihrer Bücher. Von der Verwirrung kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man bedenkt, wie viele verschiedene Deutungen der Bibelworte, wie viele verschiedene Sekten also es allein in dem engen Umkreis der englischen Kirche gibt, die doch gerade das allergöttlichste Buch zur Grundlage hat; es wäre endlos, alle anderen Meinungen im Christentum und außerhalb des Christentums aufzuzählen."

Den wahren Sinn der Bibelsätze herauszufinden sei fast unmöglich; die Analogie mit den Dogmen des Glaubens zugrunde zu legen sei ein Unding, aber auch die Analogie mit der Vernunft führe nicht zum Ziele.

Collins geht nun genauer und mit viel theologischer Literatur auf die Streitigkeiten ein, die allein in der anglikanischen Kirche vorkommen: über die Dreieinigkeit, über die Auferstehung der Menschen, über die Vorherbestimmung, über die Erbsünde, über die Laientaufe und über einige Fragen von weniger dogmatischer Bedeutung; das Ergebnis ist, daß alle Kirchenlehren einander widersprechen und dazu auch der Vernunft. „Am schlimmsten aber ist, daß die Priester geradezu erklären, sie wollten gar nicht die Wahrheit sagen; sie machten jedem Geistlichen einen Vorwurf daraus, wenn er die Wahrheit sagte." Ein Theologe aus Oxford habe ausdrücklich behauptet, der Priester habe auf die Wahrheit gar keine

Rücksicht zu nehmen, außer sie stimmte zufällig mit dem Eide zusammen, den er bei seiner Bestallung geleistet hat. Es sei bezeichnend, daß die Kirche jeden guten Christen sofort einen Atheisten, einen Deisten oder einen Socinianer nenne, wenn er vernünftiger sei als die Menge; „als ob wirklich gesunder Menschenverstand und Rechtgläubigkeit nicht zusammen bestehen könnten.“ Nicht zu übersehen seien auch die frommen Betrügereien, deren die Priester sich bei Übersetzungen gern schuldig machen; selbst der heilige Hieronymus habe zugestanden, daß er bei seiner Übersetzung des Origenes ungünstige Stellen gekürzt, verbessert oder übergangen habe. Wir können also, da die Priester uns die Wahrheit nicht sagen können und nicht sagen wollen, gar nichts Besseres tun, als auf ihre Autorität zu verzichten und selbst frei zu denken.

Nachdem Collins so die Denkfreiheit gewissermaßen a priori verteidigt hat, will er im dritten Kapitel einige Einwürfe widerlegen, die von ehrlichen Leuten gegen den freien Gebrauch der Vernunft gemacht werden können. Man sage, die Denkfreiheit möge ein Recht sein, sei aber keine Pflicht; gewiß nicht für die gemeine Masse; aber diese Leute dürften eben auch das nicht glauben müssen, was sie nicht verstehen. Doch die zum freien Denken fähig sind, haben das Recht (und die Pflicht) der Denkfreiheit. Man sage, die Denkfreiheit führe zu einer Verwirrung der Meinungen, also zu einer Unordnung in der Gesellschaft. Das sei nicht wahr; in Griechenland und Rom habe Ordnung geherrscht, obgleich die größte Verschiedenheit der philosophischen und theologischen Meinungen vorhanden war. Es gab kurz und gut keine polemische Theologie, und die heidnischen Priester trieben so wenig Unfug, daß die antike Welt für eine sogenannte Kirchengeschichte gar keinen Stoff besaß. „Die Kirchengeschichte ist nichts als ein Gewebe der Schändlichkeiten des herrschenden Klerus“ (Zusatz der französischen Ausgabe). Die christlichen Geistlichen erst, die die Gedankenfreiheit nicht erlauben wollen, haben mit Verleumdungen, mit Scheiterhaufen, mit Kerker in dieser Welt und mit Verdammnis in der anderen die furchtbaren Parteikämpfe in Übung gebracht.

Man sage ferner, die Freidenker könnten sich in den Atheismus hineindenken; und das wäre das allergrößte Übel für den Staat. Aber ein denkender Atheist sei sehr selten. Bacon habe gelehrt, daß ein bißchen Philosophie zum Atheismus führe, tiefe Philosophie zur Religion. Tatsächlich gebe es auch in Rom die meisten Atheisten; gesetzt aber auch, die Denkfreiheit leite zur Gottesleugnung, so sei zu erwägen, daß die Atheisten in einem Lande der Gedankenfreiheit niemals so zahlreich sein werden wie abergläubische Fanatiker in einem Lande des Gedankenzwangs; und

der Fanatismus und der Aberglaube sind dem Staate gefährlicher als der Atheismus. (Die Lebensarbeit von Bayle war also nicht vergeblich gewesen.)

Man sage, es sei das besondere Amt der Priester, für die Laien frei zu denken und man habe sich auf sie zu verlassen, wie man sich in anderen Dingen auf Juristen und Mediziner verlasse. Collins antwortet sehr hübsch, daß jedermann doch die Rechte oder die Heilkunde studieren könne und daß jedermann in einem Prozesse oder in einer Krankheit nach seinem Gutdünken handeln dürfe. Glücklich das Land, das weder Juristen noch Mediziner noch Priester habe! Übrigens sei die Sachlage in dem einen und in dem anderen Falle sehr verschieden. Den Rechtsanwalt und den Arzt darf ich zu Hilfe rufen, ohne an ihre Grundsätze zu glauben; in Religionsfragen muß ich selbst glauben, muß also selbst ein Urteil bilden. Sodann sind die Rechtsanwälte und die Ärzte nicht bezahlt, um etwas Falsches zu verteidigen, sie sind mit ihren Klienten verbunden durch das Ziel, den Prozeß zu gewinnen, die Heilung zu bewirken. „Die Priester aber haben kein Interesse, mich zu einer wahren Ansicht zu leiten, sie wollen zu den Ansichten ihrer Konfession leiten, meistens falschen Ansichten. Denn offenbar sind alle Priester, die rechtgläubigen ausgenommen, dafür bezahlt, daß sie die Menschen auf den Weg des Irrtums bringen." Auch studieren die Priester nicht in gleicher Weise Theologie wie die Juristen und Mediziner die Gesetze und die Natur erforschen; diese dürfen eine freie Untersuchung anstellen, die Priester jedoch haben ein bestimmtes theologisches System aufrechtzuhalten und sind an die Glaubensartikel gebunden.

Man sage, es gebe allerdings gewisse spekulative Meinungen, die falsch, aber dem Frieden im Staate dienlich sind; mit solchen Unwahrheiten müsse man das Volk ebenso täuschen, wie man die Kinder täusche. Aber in Wahrheit habe der Eifer für so falsche Meinungen und die Roheit der religiösen Fanatiker mehr Unheil angerichtet als alle Laster, man brauche nur an die Metzeleien in Frankreich und in Irland zu denken und an die Inquisition; auch sei die bloße Unterhaltung der Geistlichen und Mönche eine unerträgliche Last für die menschliche Gesellschaft. Die Moral sei die Hauptstütze des Staates, und die von den Fanatikern auferlegten religiösen Pflichten verminderten den Eifer für die Moral; denn der Mensch sei so geartet, daß er im Falle einer Pflichtenkollision lieber die leichteren Forderungen des Glaubens erfülle als die schwereren der Moral. Von den englischen Kanzeln werde häufiger gegen die Laientaufe gedonnert als gegen die Hurerei in den Straßen von London.

Man sage endlich, die Freidenker selbst seien die verruchtesten, lasterhaftesten und unsinnigsten unter allen Menschen gewesen. Darauf sei

zunächst zu erwidern, daß der Vorwurf der Dummheit und der Schlechtigkeit jeder Sekte von jeder anderen gemacht werde, um die eigene Herde zusammenzuhalten durch Haß und Verachtung gegen die Andersgläubigen. Nun sei aber der Freidenker, der für sich selber denkt, offenbar verständiger als die Leute, die ihren eigenen Verstand nicht gebrauchen; und weil ein Freidenker auf tausend andere Menschen kommt, weil er allen Bosheiten und Verfolgungen ausgesetzt ist, weil unter den Anhängern der Mehrheit jedes Verbrechen um des Glaubens willen verziehen wird, sei er schon um seinetwillen zu einem tugendhaften Leben verpflichtet; „der Frömmler hat kein solches Motiv; obendrein ist er der Versuchung ausgesetzt, ein Schurke zu werden, weil viele dumme Leute aus allen Parteien ihm zu vertrauen bereit sind, nur um seiner Frömmelei willen". Auch sei der Freidenker geistig so überaus beschäftigt, daß er für lasterhafte Neigungen und Leidenschaften keine Zeit habe. Nur das Nachdenken bestärke in der Überzeugung, daß das Laster unglücklich mache, daß die Tugend Freude und Glück gewähre, in diesem Leben. Die Freidenker seien tugendhaft, um froh sein zu können. Der Glaube an ein Jenseits mache nicht tugendhaft. „Das nichtdenkende Volk ist lasterhaft, außer es sei durch Schwäche oder durch die Güte der Anlage verhindert." Zu allen Zeiten und in allen Ländern habe es immer noch genug Priester und Aberglauben gegeben, um den Freidenkern das Leben schwer zu machen. Manche Freidenker haben sich darum dem herrschenden Landesaberglauben unterworfen oder es stillschweigend ertragen, weil sie von dem schurkischen und unwissenden Geschöpf, das der Mensch ist, nichts Gutes erwarten konnten; trotzdem sind alle Männer, die jeweils durch Verstand und Tugend ausgezeichnet waren, Freidenker gewesen. Und nun gibt Collins zum Beschlusse seines Buches eine Liste von neunzehn Freidenkern, von Sokrates bis Hobbes und Tillotson, mit ausführlicher Begründung, und fügt noch einundzwanzig weitere Namen hinzu, unter denen die folgenden besonders zu bemerken sind: Erasmus, Scaliger, Cartesius, Gassendi, Grotius, Chillingworth, Herbert von Cherbury, Selden, Milton, Wilkins, Cudworth, Sir Temple und Locke.*) Die griechischen und römischen Freidenker (Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikuros, Plutarchos, Varro, die beiden Cato, Cicero und Seneca) überraschen nicht; die Reihe ist nur unvollständig. Mit siegreichem Übermut wird aber auch der König Salomon, nach dem Schriftworte der weiseste der Menschen, zu den Freidenkern gerechnet. „Wenn er in unseren Tagen gelebt und gleicherweise geschrieben hätte, so wäre er als ein Atheist verklagt worden, außer er hätte sich den Priestern durch Kirchenbauten

*) Die französische Übersetzung nennt überdies noch Montaigne und Samuel Johnson.

empfohlen.“ Recht lustig liest sich der Bericht über die Unchristlichkeit des Bischofs Synesios, des Freundes der Hypatia, der ja Toland einige Jahre später eine eigene kleine Schrift widmete. Bacon, Hobbes und Tillotson werden gerühmt. „Ich will nur noch hinzufügen, daß es eine schwere und fast unmögliche Aufgabe ist, einen durch Geistesgaben und Tugend hervorragenden Menschen zu nennen, der uns nicht Proben seiner Denkfreiheit gegeben hätte, indem er sich von den allgemein angenommenen Meinungen entfernte; ebenso wage ich es zu behaupten, daß es keinen einzigen Feind der Denkfreiheit, von welchem Range und von welcher Stellung immer gegeben habe, der nicht entweder verrückt (crackbrained) oder fanatisch gewesen wäre oder der nicht teuflischer Laster schuldig gewesen wäre, der nicht jede Schandtat begangen hätte in der Absicht, der Ehre Gottes und dem Nutzen der Kirche zu dienen, der uns nicht Zeichen seiner tiefen Unwissenheit und Vertierung hinterlassen hätte.“ Die französische Übersetzung fügt hinzu: „Der sich nicht zu einem Sklaven der Pfaffen, der Weiber und des Glücks gemacht hätte.“ Und dem Schlußworte (das Buch solle ohne Namen erscheinen, weil es Tugend genug sei, das Gute zu tun; man müsse sich nicht auch noch einer Verfolgung aussetzen) fügt die Übersetzung die bittere Bemerkung hinzu: „In einem Lande wie das unsere, wo das Volk, im allgemeinen und im besonderen, unwissend, dumm, abergläubisch und ohne Tugend ist.“

Ich habe schon erzählt, welche Wasserflut von Gegenschriften sofort und dann noch durch Jahrzehnte gegen das Freidenkerbuch einströmte. Wollte ich ein Theologe sein, so würde es die Gerechtigkeit erfordern, die Rechtgläubigen ebenso reichlich zu Worte kommen zu lassen wie den Ketzer; aber ich will ja nur die Geschichte der Gottlosigkeit darstellen und diese bliebe sich gleich, auch wenn alle Ketzer im Unrechte gewesen wären. Womit ich natürlich nicht so tun will, als ob ich an den starken und den schwachen Seiten der besten Deisten nicht meine Freude gehabt, als ob mich die abgestandenen Gegengründe der frommen anglikanischen und lutherischen Schreiber nicht elend geödet hätten. Die Geschichte der Gottlosigkeit müßte von einem ehrlichen Theologen ungefähr ebenso erzählt werden, weil es doch nur auf die Tatsache ankommt, daß im Laufe von drei Jahrhunderten die Vernunft sich auf sich selbst besann, nacheinander die Scholastik, die Bibel, das Christentum und den Gottesbegriff kritisierte und endlich diesen Begriff nicht etwa sprachkritisch aufdröselte, sondern den persönlichen lieben Gott dogmatisch absetzte. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die geistlichen Gegner der Deisten oft genug auch an den möglichen Verlust ihrer idealen und materiellen Stellung dachten.

Swift über Collins

Neben die großen Theologen der englischen Kirche, die als Gegner von Collins auftraten, neben Whiston, Hare, Bentley und Clarke stellte sich auch der Pfarrer eines kleinen Kirchleins in Irland, der bald darauf der Dechant von St. Patrick werden sollte: Jonathan Swift. Mit der eigentümlichen Stellung, die dieser unvergleichliche Mann zur Kirche einnahm, werden wir uns bald besonders zu beschäftigen haben; er glaubte nichts und war doch zeitlebens ein eifriger Verfechter des Christentums, der englischen Hochkirche und der geistlichen Pfründen. Hier haben wir es nur mit dem Pamphlet zu tun, das er — anonym wie fast immer — im Januar 1713 gegen das Freidenkerbuch von Collins richtete.

Schon fünf Jahre früher hatte er eine größere Abhandlung gegen Tindals „Rechte der christlichen Kirche" begonnen, gegen eines der vielen deistischen Bücher, die sich scheinbar nur gegen den in England vogelfreien Katholizismus richteten, in Wahrheit schon mit äußerster Erbitterung gegen die christliche Kirche überhaupt. Die Abhandlung wurde nicht vollendet, weil damals gerade der Fall Sacheverell und seine politischen Folgen (der Sturz des Whigministeriums) alle anderen Streitigkeiten der Kirche in den Hintergrund gerückt hatte.*) Diese Schrift erschien erst nach Swifts Tode. Collins wußte schwerlich von ihrem Dasein; er glaubte aber Grund genug zu haben, Swift in seinem Buche unter den Feinden des freien Denkens erkennbar genug anzuführen; da er sich den Spaß macht, zum Austausch gegen asiatische Missionare, die den Buddhismus in England zu predigen hätten, englische Theologen für eine Mission nach Siam vorzuschlagen, nennt er — wie gesagt — auch Swift. Man braucht nicht anzunehmen, daß dieser, wie in manchen anderen Fällen, sich durch ein Pamphlet für eine zugefügte Beleidigung gerächt habe; Swift hat die Zusammenstellung mit berühmten Gegnern des Freidenkens schwerlich als eine Kränkung empfunden; auch ist seine Antwort nicht bösartig oder auch nur persönlich wie sonst. Seine Flugschrift ist nur eine lustige Parodie auf das Freidenkerbuch, und die Hauptabsicht ist politischer Art.

Gewiß nahm Swift Anstoß an aller Freidenkerei, weil sie zuletzt doch das Ansehen und das Einkommen der Geistlichkeit bedrohte; aber noch besser paßte es ihm in den Kram, daß er in Collins einen Whig treffen und bei dieser Gelegenheit alle Whigs als Freidenker oder Atheisten oder Anarchisten an den Pranger stellen konnte. Swift war damals nicht

*) Sacheverell war ein kleiner kecker Geistlicher, der freilich durch seine Lehre vom duldenden Gehorsam allein den allmächtigen Herzog von Marlborough nicht hätte beseitigen können; das Aufsehen, das seine Predigt (1709) und dann sein Prozeß erregte, entstand erst durch eine Verknüpfung mit Hofintrigen und die Entdeckung arger Unterschlagungen der Heeresleitung.

auf dem Gipfel seines Ruhms, gewiß aber auf der Höhe seines Lebens und Glücks; er durfte sich rühmen, eben erst durch seine politischen Pamphlete, besonders durch das „über das Vorgehen der Alliierten", das Toryministerium gerettet oder doch zu seiner Rettung entscheidend beigetragen zu haben. Der unmittelbar bevorstehende Friede von Utrecht, den die Tories gegen die Whigs durchsetzten, war sein Friede. Er ahnte noch nicht, daß bald darauf der Tod der Königin Anna und der jähe Sturz des Toryministeriums, dessen weitaus begabtester Publizist er war, auch seinem persönlichen Ehrgeize einen Sturz für immer bereiten würde. Damals gab er im Dienste der Tories ein Pamphlet nach dem anderen gegen die Whigs heraus; auch die Antwort auf das Freidenkerbuch sollte so ein politisches Pamphlet werden.

„Herrn Collins' Diskurs über Freidenken, im Auszug, zum Frommen der Armen, in schlichtes Englisch gestellt von einem Freunde des Autors." (Ich gebe einige Stellen nach einer Übersetzung von Regis.) Das Hauptstück der Flugschrift ist ein Brief, in welchem eben das Freidenkerbuch parodiert wird. Als Verfasser der Einleitung, als Freund des Autors, wird ein Whig vorgestellt, der durch die Angriffe auf die Religion die Macht seiner Partei wieder herzustellen hofft. „Listige, intrigierende Menschen haben, um die Welt im Respekt zu erhalten, in ihren verschiedenen Regierungsformen eine höchste Gewalt auf Erden eingesetzt, daß sie die Menschheit in Furcht vor dem Galgen erhalte; und eine höchste Gewalt im Himmel, für die Furcht vor der Verdammnis. Um nun der Menschen Besorgnisse vor ersterem zu zerstreuen, haben mehrere unserer gelehrten Mitglieder manche tiefsinnige Traktaten über Anarchie geschrieben; ein kurzes vollständiges Handbuch der Atheologie hingegen schien noch Bedürfnis, bis dieser unwiderlegliche Diskurs erschien." Früher seien derartige Schriften so vorsichtig abgefaßt gewesen, daß unwissende Ungläubige nicht sehr erbaut waren; keine Jury hätte darin Heidentum oder Papismus nachweisen können. Jetzt aber sei es heraus, daß es so etwas wie Offenbarung oder Geheimnis gar nicht gebe; die Whigs seien zwar nicht obenauf, man verlasse sich aber auf das gegenwärtige Ministerium, das so viele freie Reden gegen die Königin und gegen seine eigenen Mitglieder ungestraft gelassen habe, also auch die freiesten Gedanken gegen seine Religion nicht übelnehmen werde. (Swift war in der letzten Zeit des Toryministeriums das, was man in der heutigen Zeitungssprache einen Scharfmacher nennt; vielleicht weil er dem Staatssekretär Bolingbroke politisch noch näher stand als dem Reichskanzler Lord Oxford.) Collins habe sich freier ausgedrückt als seine Vorgänger, aber immer noch nicht frei genug. Es müsse ein ganz populärer Auszug (abstract)

hergestellt werden, um den Glauben an die neuen Grundsätze überall zu verbreiten. Das geschehe unzweideutig in dem folgenden Briefe. Übrigens meine Collins, wenn er von Priestern rede, zunächst die der englischen Kirche, sodann die Priester aller Konfessionen, mit Ausnahme der Heiden, der Türken, der Quäker und der Socinianer.

Der Brief selbst gebraucht wirklich oft die eigenen Worte von Collins und steigert sie durch unscheinbare Zusätze zu einer Parodie. Die Klerisei bestehe aus Schurken oder Verrückten. Die Bibel sei das unverständlichste Buch von der Welt. „Wie kann ein Mensch überhaupt denken, wenn er nicht frei denkt? Ein Mensch, der nicht frei ißt und trinkt, ißt und trinkt überall nicht. Warum könnte man mir nicht ebensogut die Befugnis absprechen, frei zu sehen wie frei zu denken? Und doch erklärt das erstere niemand für ungesetzlich, denn eine Katze kann einen König ansehen. Und wenn ihr auch kurzsichtig seid oder schwache oder böse Augen habt oder blind seid, könnt ihr doch ein Freiseher sein. Ihr müßt für euch selbst sehen und euch auf keinen Führer verlassen, daß er die Farbe eurer Strümpfe wähle und euch hüte vor einem Fall in den Graben ... Seid ihr geneigt, euch vor dem Teufel zu fürchten, denkt frei von ihm und ihr zerstöret ihn und sein Reich. Frei denken vom Teufel heißt denken, daß es überhaupt keinen Teufel gibt; und einer, der so denkt, in dem wäre der Teufel, wenn er sich vor ihm fürchtete." Der erwähnte Vorschlag, Geistliche der Hochkirche nach Siam zu schicken und als Rückfracht buddhistische Priester herüberzubringen, wird mit leichter Ironie abgetan.

Die Religionsbücher anderer Völker haben dasselbe Recht auf Glauben wie die Bibel. „Und es ist um so notwendiger, daß das gute Volk in England die Freiheit haben sollte, sich irgendeine andere Heilige Schrift zu wählen als alle christlichen Priester so sehr miteinander uneins sind über die Kopien der ihrigen und die verschiedenen Lesarten der mancherlei Codices; was alles Ansehen der Bibel aufhebt. Denn welches Ansehen kann ein Buch für sich fordern, in dem verschiedene Lesarten sind?"

Auch innerhalb der christlichen Kirchen gebe es Unterschiede im Glauben, sogar über die Dreieinigkeit, über die Auferstehung und über die Ewigkeit der Höllenstrafen. Bei dieser Unsicherheit der Theologen habe die Freidenkerei nicht nur über den einzelnen Streitpunkt, sondern über den ganzen Glaubensartikel zu entscheiden; und komme zu dem Ergebnis, daß das ganze Christentum ein Betrug sei.

Entgegen der Warnung, den Frieden der Kirche nicht zu stören, müsse man sagen, daß Freidenken ohne Freireden und Freischreiben (Free-Writing) gar keinen Sinn habe. „Es ist die unerläßliche Pflicht

eines Freidenkers, die ganze Welt womöglich zu zwingen, so zu denken, wie Er denkt, und hierdurch alle eben auch zu Freidenkern zu machen. Hiegegen aber kann eingewandt werden: daß die Masse der Menschen ebensowohl zum Fliegen geschickt ist wie zum Denken und daß es einen tollen Spuk in der Welt geben würde, wenn jedermann es für seine Schuldigkeit hielte, frei zu denken und seinen Nachbar mit seinen Gedanken zu beunruhigen. Ich antworte: wer nicht frei denken kann, mag es bleiben lassen, wie ihm beliebt, kraft seines Rechtes frei zu denken; das heißt: wenn ein solcher frei denkt, daß er nicht frei denken kann — worüber jeder hinlänglicher Richter ist — ei nun, daß er dann nicht zu freidenken brauche, wenn er nicht denkt, daß es passend ist ... Es wird eingeworfen, daß durch Freidenken die Menschen sich in den Atheismus hineindenken würden; und wirklich habe ich eingeräumt, daß atheistische Bücher die Menschen zum Freidenken bekehren; doch auch gesetzt, dies wäre wahr, so kann ich euch zwei Theologen stellen, die behaupten, daß Aberglaube und Enthusiasmus schlimmer als Atheismus und der Gesellschaft verderblicher sind; und kurz, es ist nicht auszuweichen: die Masse des Volks muß entweder atheistisch oder abergläubisch sein ... Wenn ihr den Menschen noch etwas anderes aufschwatzen wollt, außer ihren moralischen Pflichten, wie Schuldenzahlen, Unterlassen vom Taschendiebstahl, Totschlag u. dgl., d. h. wenn ihr noch außerdem sie verpflichtet an Gott und Jesus Christus zu glauben, so schwächt ihr ihre Sittlichkeit gerade um so viel, als ihr ihren Glauben stärket. Aus dieser Schlußfolge ist es handgreiflich, daß ein vollkommen sittlicher Mensch ein vollkommener Atheist sein muß. (In vollem Ernste zog diesen Schluß erst achtzig Jahre später der Atheist, den der Kantianer Heydenreich in seinen „Briefen über den Atheismus" zu Worte kommen läßt.) Jeder Zoll Religion, den er gewinnt, kostet ihn einen Zoll Sittlichkeit." Der Behauptung, die Freidenker seien nichtswürdige Menschen gewesen, lasse sich mit gleichem Rechte die Schlechtigkeit der Priester und anderer Gläubigen gegenüberstellen; in Wahrheit trage die Religion nicht das mindeste zur Besserung der Menschen bei.

Der Brief geht nun recht lustig die Reihe von berühmten Freidenkern durch, die Collins zum Erweise des Satzes benützt hatte, daß die hervorragendsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen wären. Sokrates war ein Freidenker, weil er des Atheismus beschuldigt wurde. „Ich lege mir das so zurecht: wenn ich mir niemals die Mühe nehme, nachzudenken, ob es einen Gott gebe oder nicht, und auch den anderen verbiete, es zu tun, so bin ich ein Freidenker, aber kein Atheist." Cicero, der schon als Priester eigentlich ein Schurke hätte sein müssen, gab die größten Beweise seines Freidenkertums. Von den Neueren wurde Tillotson ein Atheist

genannt und war doch nur das Haupt der englischen Freidenker. Den Schluß des Briefes bildet eine kleine Bosheit gegen die Anonymität der Schrift von Collins und der Schreiber nennt sich doch selber nicht.

Swift hat noch einmal zur Feder gegriffen, wahrscheinlich um die gleiche Zeit, um diesen Atheisten, die sich Freidenker nannten, entgegenzutreten. Wir wollen froh sein, daß diese Schrift — „Einige Gedanken über Freidenken" — nicht vollendet und von Swift selbst nicht veröffentlicht wurde. Offenbar hatte er die Absicht, alle diese Leute der Staatsgewalt zur Verfolgung zu empfehlen. Jedermann dürfe bei sich selbst denken und glauben, was er wolle; nur veröffentlichen dürfe er seine böse Meinung nicht, ohne für die schlimme Wirkung verantwortlich zu werden. Es werde in England doch auch nicht geduldet, daß man eine andere Verfassung lobe als die bestehende; das geschehe auch nicht, weil die Tausende, die eine Republik oder eine absolute Monarchie vorziehen würden, aus Furcht vor den schwersten Strafen schweigen. Anders stehe es um die Religion; da scheine der Grundsatz des Kaisers Tiberius anerkannt zu werden, es sei Sache der Götter, Gotteslästerungen zu bestrafen. Das müsse endlich anders werden.

Swift durfte in diesem Zusammenhange schon hier nicht übergangen werden, weil er die stärkste politische Persönlichkeit der ganzen Zeit war und just, da das Freidenkerbuch erschien, der einflußreichste Offiziosus der Regierung. Er wurde aber sicherlich nur durch seine Berufswahl in den Streit hineingezogen. Hätte er nicht dem geistlichen Stande angehört, so hätte er über das theologische Gezänke ebenso gelacht wie über andere metaphysische Fragen oder wie über künstliche Haare, Zähne und Brüste, die eine käufliche Schöne nach getaner Arbeit ablegt. Und hätte er als Geistlicher ehrlich sein dürfen, so hätte er einfach gesagt: „Das ist ja nur eine politische Frage, eine Geldfrage. Unsere Staatskirche ist nun einmal im glücklichen Besitze der Macht; wer an den Grundlagen dieser Kirche rüttelt, der schädigt unsere Macht und muß unterdrückt werden, mag er auch tausendmal im Rechte sein vor der elenden Menschenvernunft."

Zum Glücke für die Entwicklung dieser Vernunft waren die meisten Gegner des Freidenkens nicht so klug und nicht so politisch wie Swift, hatte die Reformation auch in England eine gewisse Unterwerfung unter die Vernunft zu einem Gebote des Anstandes gemacht. Es ist ja ganz richtig, was von den Katholiken immer behauptet wird, daß mit der Reformation der Weg zum Unglauben betreten war. Wer sich gegen die Tradition empörte, durfte nicht mehr viel einwenden gegen die Revolution. Es blieb nicht ohne Bedeutung für die folgende Evolution, daß so die ehrlicheren unter den rechtgläubigen Geg-

nern des Freidenkens die plausible Forderung anerkannten, beim Untersuchen religiöser Fragen wäre die von Gott verliehene Vernunft anzuwenden; so kam es, daß recht gute Christen sich dem Rationalismus mehr und mehr näherten. Im Streite mit unehrlicheren Gegnern kam es damals schon zu ganz drolligen Kämpfen, als die Orthodoxen über den Begriff des Freidenkens zu zanken anfingen. Denken wollten auch sie, sagten sie; aber unter „frei" verstünden die Freidenker eine Neigung zu kühner Anmaßung und zum Paradoxen. Collins hatte vorgeschlagen, die orthodoxen Geistlichen um des Friedens willen aus dem Lande zu schicken, als Missionäre; Bentley antwortete mit der wohlfeilen Retourkutsche (das tertium comparationis der alten Redensart ist ja gewiß die Wohlfeilheit), man sollte die Freidenker nach Madagaskar verschiffen zu ihren nächsten Verwandten, den Affen. Collins hatte bedauert, daß man alle besseren Denker Atheisten nenne; Bentley erwiderte, er sollte keine Angst haben, die englischen Geistlichen hielten ihn für einen Narren und nicht für einen besseren Denker.

Collins war den Franzosen so verwandt, daß — wie ich hervorgehoben habe — unmittelbar nach Erscheinen seines Freidenkerbuches auch schon eine französische Übersetzung, unter seiner Mitwirkung, herauskam. Voltaire nannte ihn, mehr als 50 Jahre später, noch „un des plus terribles ennemis de la religion chrétienne". Und die Enzyklopädisten betrachteten ihn dauernd als ihren Kampfgenossen; einer seiner kleineren Aufsätze wurde vollständig in das Wörterbuch aufgenommen, und Diderot wie Holbach ließen Schriften von Collins übersetzen oder bearbeiten. Keiner der Deisten hat der Methode der französischen Antichristen so vorgearbeitet wie er; Shaftesbury und Bolingbroke beeinflußten mehr die Form.

Von den Zeitgenossen des Collins sind noch einige zu nennen, die uns nicht mehr viel zu sagen haben, aber damals in der Freidenker-Bewegung Lärm genug machten. Unter den Schriften, die christlich und dennoch rationalistisch waren, ist eine der merkwürdigsten die von William Lyons „the Infallibility of human Judgement" (1713); der Verfasser behauptet, wie nur ein Freidenker, den Primat der Vernunft vor jeder Autorität, stellt das Urteil der Vernunft neben das Gewissen und den Heiligen Geist, gelangt aber auf diesem rationalistischen Wege zu schwärmerischen Ergebnissen.

Lyons

Der Streit um die vernünftige Auslegung der Schrift wurde also nach dem Erscheinen des Freidenkerbuches teils gegen die Deisten geführt, teils innerhalb des Kreises der christlichen Theologen; manch einer wurde des Deismus oder gar des Atheismus verdächtig, der den positiven Glauben ehrlich mit dem Vernunftgebrauche versöhnen

wollte; es ist oft nicht leicht, einem solchen rationalistischen Christen seine Stellung innerhalb der Parteien zuzuweisen, ist auch wohl nicht nötig. Der Streit um die Wahrheit des christlichen Glaubens war nun einmal von den Deisten angeregt worden und es waren nicht die schlechtesten Gläubigen, die ihn auf dem Boden der Vernunft aufnahmen; der Streit drehte sich in dieser Zeit besonders um zweierlei Beweise für die christliche Wahrheit: um die Weissagungen des Alten Testaments und um die Wundergeschichten im Alten und im Neuen Testamente.

Wir haben kein Recht, über die Gründe für und gegen die Weissagungen zu lächeln, weil wir außerhalb des Kampfes stehen; den damaligen Kämpfern waren sie blutiger Ernst.*) Wieder war es ein gläubiger Mann, der furchtlos und ehrlich den Freidenkern am weitesten entgegenkam: William Whiston, der prächtige Typus eines halsstarrigen und freien Engländers. Er war zu Cambridge der Nachfolger Newtons geworden und verlor sein Amt wegen socinianischer Ketzerei, d. h. weil er die Lehre von der Dreieinigkeit nicht anerkannte; er soll darum in der Kirche immer sitzengeblieben sein, wenn das Glaubensbekenntnis verlesen wurde. Er deutete die Weissagungen des Alten Testaments zwar mit der Kirche auf die Erscheinung des Messias, suchte aber zu beweisen, daß das Alte Testament gerade an solchen Stellen gefälscht worden sei. Diese aus Tradition und Kritik gemischte Ansicht bot Collins eine Handhabe; wenn die Weissagungen des Alten Testaments die festesten Grundlagen des Christentums sind, so fällt das Christentum, falls die Weissagungen nicht in Erfüllung gegangen sind. Es ist nicht zu verkennen, daß Collins

Whiston

*) Die Beweiskraft der Weissagungen und dann der Wunder für die Göttlichkeit der Bibel wurde damals in den deistischen Kämpfen stark hervorgehoben; die kontinentalen Theologen ließen aber zu der gleichen Zeit nicht von ihrer Gewohnheit, die übernatürliche Herkunft der Bibel durch eine ganze Reihe von Beweisen zu stützen. Ich gebe sie in der Folge, die ich in dem Buche des Buddeus „über Atheisterei und Aberglauben" finde. Ich spotte nicht, ich ändere nichts, ich führe den Wortlaut der Übersetzung von 1723 an. Nach Buddeus ist die göttliche Eingebung der Schrift darum zu glauben, 1. weil in ihr die Wahrheit von Gott geoffenbart ist, und wenn Dinge berichtet werden, von denen die Vernunft nichts weiß, so könne die Vernunft doch auch nicht leugnen, daß sich alles so verhalte; 2. weil sie keines einzigen Irrtums überführt werden kann, was doch nicht einmal den vortrefflichsten Weltweisen Platon, Aristoteles oder Cicero nachzurühmen sei; 3. weil unter so vielen Skribenten der heiligen Bücher eine so bewundernswerte Übereinstimmung herrsche, während sonst kein Exempel solcher Übereinstimmung unter menschlichen Skribenten gefunden werde; 4. weil die Heilige Schrift genugsam und aufs allervollkommenste alles das enthalte, was zur Erlangung der Seligkeit notwendig sei; 5. weil die heiligen Skribenten nicht wie andere der Wollust oder dem Ehrgeiz zuliebe geschrieben haben und von solchen Schwachheiten gänzlich frei seien; 6. weil sie im Gegenteil eine Todfeindschaft gegen Wollust, Ehrgeiz und andere Laster blicken lassen; 7. weil die Schrift von sehr vielen Dingen Nachricht gebe, von denen wir sonst nicht das geringste wüßten, als z. B. vom Ursprung der Welt, von der Ursache des Bösen, von dem Unterschiede der Sprachen;

Buddeus

die Erfüllung der Weissagungen leugnet, also dem Christentum seine Grundlagen nehmen will. Um diese Weissagungen wurde bis zum Tode von Collins ein lebhafter theologischer Streit geführt. Zwei Punkte sind bei diesem Aufeinanderplatzen theologisch gerichteter Geister besonders zu beachten: man fragte, ob man die Weissagungen allegorisch deuten dürfte, und man fragte, ob der christliche Glaube noch bestehen bliebe, wenn die historische Wahrheit der Erzählungen in Zweifel gezogen würde. Das alles wagte sich nicht immer an die Oberfläche, wurde aber mitverstanden.

Collins hatte bereits ganz richtig die Weissagungen unter die Wunder gerechnet und sie, wenn sie sich erfüllt hätten, immerwährende und beständige Wunder genannt; wenn nun die Wundergeschichten ebenso wie die Weissagungen allegorisch erklärt wurden, dann war dem Beweise von der christlichen Wahrheit wieder eine Grundlage erschüttert. In der Wunderfrage nun brachten auch die rationalistischen Theologen das Opfer ihrer Vernunft und mühten sich unsäglich, die buchstäbliche Wahrheit der Wunder, namentlich der des Glaubensbekenntnisses, wissenschaftlich zu erweisen; in Nebenwundern kamen sie mitunter den Deisten entgegen. Die frommen Herren führten den Kampf recht anständig, wußte man doch nicht einmal, ob nicht auch die Deisten fromm wären; diese theologischen Advokaten glaubten alle in der Wahrheit zu sein und widersprachen einander alle. Da trat ein Mann auf, der sich vielleicht ganz ehrlich ebenso zu den Verteidigern eines Christentums rechnete wie sie, der aber dennoch nicht ohne Grund allgemein den Freidenkern zugezählt

---

8. weil die Weissagungen in Erfüllung gegangen sind; 9. weil Wunder geschehen sind, die durch die Kraft Gottes allein konnten verrichtet werden; 10. weil der Stil der Heiligen Schrift eine sonderbare Majestät und Hoheit und eine Gott geziemende Vortragsart habe. Buddeus fügt hinzu, es würde ein ganzes Buch ausmachen, die unzähligen Gegengründe der Atheisten zu untersuchen; es ist ihm selbstverständlich, daß ein Atheist sei, wer an der göttlichen Herkunft der Bibel zweifle. Neben einer solchen festländischen Verbohrtheit ist der Trotz nicht genug anzuerkennen, mit welchem ein Mann wie Whiston in seinen „Anmerkungen" zu dem Freidenkerbuche seinen Weg ging, unbekümmert um Besoldung und um Logik. Der Socinianer, der wie die besten Christen der folgenden Zeit etwa eine Religion des Urchristentums entdecken und wieder herstellen wollte, der z. B. die Ewigkeit der Höllenstrafen verwarf, hatte so wenig Achtung vor der Bibel, daß er im Hohenlied Salomonis nur ein fleischliches Liebesgedicht erblickte. Seine Kritik betraf aber immer nur Einzelheiten in der Bibel; daran, daß das alte Buch als Ganzes eine übernatürliche Offenbarung enthalte, scheint er nicht gezweifelt zu haben. Mit den Jahren wurde Whiston immer bibelgläubiger; als Tindals Schrift über die Grundlagen der christlichen Religion erschienen war, erklärte er sie (1724) für ein sehr gefährliches Buch und behauptete gegen Tindal und abermals gegen Collins, die Prophezeiungen des Alten Testaments wären eingetroffen; ja noch nach Tindals Tode gab er 1735 eine Flugschrift heraus, in der die Geschichte der Opferung Isaaks gegen die Freidenker verteidigt wird, mit der Bemerkung, daß Menschenopfer zur Zeit von Abraham und vorher üblich waren.

Woolston wird. Der wunderliche Deist und Vielschreiber Thomas Woolston (geb. 1669, gest. 1733). Aus seiner jammervollen Lebensgeschichte scheint mir nur bemerkenswert, daß er um seiner religiösen Schriften willen für wahnsinnig erklärt wurde und wie man ihn um dieses Wahnsinns willen zur Zeit der beginnenden Aufklärung behandeln durfte. Schon in Cambridge, wo er lange studierte, es aber als altes Haus nur zu der Würde eines Fellow brachte, mag er durch Überanstrengung bei der Durchforschung der Kirchenväter vorübergehend geisteskrank geworden sein. Von 1720 bis 1729 gab er seine ketzerischen Bücher heraus. Er hatte Gesichte; er bat Gott, ihn mit dem Amte des rechten Erklärers nicht zu belasten. Aber er hörte zu schreiben nicht auf. Da wurde er 1728 in eine der damaligen furchtbaren Irrenanstalten gesteckt. Bald wieder auf die Fürsprache eines geistlichen Lehrers und Gegners freigelassen, gab er rasch nacheinander vier verwegene Flugschriften über die Wunder des Heilands heraus, zum Teil nur neu heraus. Um dieser Flugschriften willen wurde seinem „gefährlichen" Treiben ein Ende gemacht durch einen Richterspruch, der auch aus jener Zeit heraus erschrecken muß. Der arme Teufel, den man für verrückt erklärt hatte, sollte zunächst für jede der vier Abhandlungen 25 Pfund Sterling Strafe bezahlen; sodann noch ein Jahr gefangen bleiben, endlich aber nur unter der Bedingung freigelassen werden, daß er 2000 Pfund Sterling als Sicherheit für das Versprechen erlegte, er würde zeit seines Lebens nichts mehr gegen die christliche Religion schreiben. Er hatte kein Geld und starb im Gefängnisse oder im Irrenhause, einerlei, wirklich ganz einerlei.

Der Grundgedanke Woolstons hätte seine Feinde kaum zu solcher Grausamkeit erbittern können; er faßte die Erzählungen vom Leben Jesu, besonders die Wundergeschichten, allegorisch, was vor ihm und nach ihm die gläubigsten und frömmsten Männer getan haben. Es läßt sich aber nicht in Abrede stellen, daß Woolston, während er die allegorische Deutung der Schrift mit leidenschaftlichem Ernste betrieb, den negativen Teil seiner Aufgabe, die Leugnung der buchstäblichen Wahrheit, als einen Spaß auffaßte, den man nicht lustig genug vortragen könnte. Er wagte die Behauptung, buchstäblich genommen enthielten die Bücher der Evangelisten ebenso viele Unwahrscheinlichkeiten und Ungereimtheiten wie die Reisen Gullivers.

War so die Form Woolstons wirklich anstößig, so hätten die Theologen doch eigentlich keinen Grund gehabt, seine Lehre zu verdammen; denn ohne Allegorie läßt sich wahrhaftig über Dinge, die unser Erfahrungswissen überschreiten, durchaus nichts aussagen, ganz abgesehen davon, daß unsere Sprache überhaupt metaphorisch oder allegorisch ist. Man

ließ Woolston anfangs auch gewähren, da er 1705 Moses und Christus allegorisch in Parallele stellte. Die Verfolgungen setzten erst ein, als er (von 1720 an) einen Hauptkämpen der englischen Hierarchie heftig angegriffen und die Quäker verteidigt hatte. Man nahm es ihm übel, daß er für die Geistlichen, die sich selbst Diener am Wort nannten, gar keinen ärgeren Schimpf erfinden zu können behauptete, als eben den Ausdruck „Buchstabendiener“. Auch er wollte nur den Beweis aus den Weissagungen gelten lassen; die Weissagungen wären aber nur dann in Erfüllung gegangen, wenn man sie allegorisch deutete. Endlich schaffte er also die Wunder durch allegorische Erklärung aus der Welt; die Auferstehung z. B. sei ein leeres Gerede und habe keinen buchstäblichen Sinn, man müsse sie als ein Bild einer mystischen Auferstehung aus dem Grabe des Gesetzes verstehen. Luthers Buchstabenglaube wird heftig gescholten. Daß Woolston sich bei seinen Ketzereien (die sich besonders gegen die Wunder der Heilungen und Totenerweckungen richtete) auf einen Kirchenvater wie Origines berief und berufen durfte, half ihm nichts; es war zu entsetzlich, wenn er zwar es ablehnte, die Wunder für Betrügereien zu erklären, aber von der Auferweckung des Lazarus unziemlich genug meinte, sie wäre ein notorischer Betrug gewesen, wenn man sie nicht symbolisch deuten wollte. Die Mietlingspriesterschaft und die reichen Bischöfe werden verhöhnt; was Woolston nicht in eigener Person zu sagen wagt, legt er einem Juden seiner Erfindung in den Mund. Die Begründung des Christentums auf das Wunder der Auferstehung habe die Vorsehung zugelassen, um die Menschen für ihre Prahlerei mit Weisheit und Wissenschaft zu demütigen; „sie wollte die Welt vor einem blinden Glauben für die Zukunft warnen und an die Notwendigkeit erinnern, in religiösen Dingen frei zu reden und zu schreiben.“ Der Jude nennt die Wunder Betrug, Woolston selbst redet moderner von Selbsttäuschung.

Ich glaube, daß Woolston ein tiefgläubiger Mann war, ein frommer Christ auf eigene Faust. Seine anstößige Sprache darf uns nicht irremachen; es war von jeher das Vorrecht der Propheten, die Wahrheit grob und verletzend zu sagen. Woolston hatte sich mit dem Rechte jedes evangelischen Christen seine eigene Religion zurechtgemacht, und dieses Evangelium glaubte er treu. Die bestehenden Kirchen befehdete er rücksichtsloser als irgendeiner der Deisten. Trotzdem und obgleich die Lehre Mohammeds für besser erklärt wird als die christliche, obgleich die Angriffe im Sinne des späteren Rationalismus mitunter in naturalistischem Tone vorgetragen werden, ist Woolston kein richtiger Deist; denn mit seinem begeisterten Glauben an den allegorischen Christus hätte er recht gut in den ersten Jahrhunderten der Begründer einer der vielen Sekten werden können.

Collins beteiligte sich übrigens lebhaft an dem Streite über die Weissagungen des Alten Testaments, in einer Polemik gegen den charakterfesten Whiston, der eine gewisse rücksichtslose Bibelkritik getrieben hatte, aber nur in der Absicht, den buchstäblichen Sinn und eine solche Erfüllung der Weissagungen zu beweisen. Collins zeigt, daß die Apostel und Jesus selbst manche Schriftstelle allegorisch verstanden haben; bezüglich der Verfälschungen ist er konservativer als Whiston. Er faßt aber die Hauptfrage viel allgemeiner und lehrt, jede neue Offenbarung, die echte so gut wie die falsche, stütze sich auf eine ältere Offenbarung; völlige Neuheit sei geradezu ein gerechter Einwand gegen eine neue Religion. Der Religionsstifter wolle seinem Gesetze immer ein möglichst hohes Altertum geben. Und Collins spottet über den gründlichen Theologen, der ausgerechnet hat: Adam sei am sechsten Welttage um neun Uhr früh geschaffen worden; der Sündenfall müsse zur Essenszeit stattgefunden haben, also um die Mittagsstunde; demnach habe die eigentliche Begründung des Christentums oder die erste Verheißung eines Messias am sechsten Schöpfungstage gegen drei Uhr nachmittags stattgefunden. (Der gründliche Theologe hieß Lightfoot.)

Geschäftsdeisten

Ich habe den Bericht über die führenden englischen Deisten einmal unterbrochen und will nun noch viel kleinere Geister nennen, um an einigen Beispielen zu zeigen, wie in den hundert Jahren, etwa seit Herbert und Cromwell, die englische öffentliche Meinung sich verändert hatte. In der Zeit der großen Rebellion drehten sich die Gedanken des Volkes und des Mittelstandes um kirchliche Fragen, um die Streitigkeiten der Sekten; jetzt war mit der Kirchlichkeit auch die Religiosität so weit untergraben, daß vielleicht schon die Mehrheit im Lande ihre Freude hatte an pfaffenfeindlichen Schriften, daß der Ernst eines Herbert, eines Collins und auch eines Toland der Spottlust Platz machte und daß sogar an ein gutes Geschäft bei der Freidenkerei schon gedacht werden konnte.

Dodsley

Zunächst sind zwei Buchhändler zu nennen. Der eine von ihnen, Robert Dodsley, hatte zwar Verdienste um die englische Literaturgeschichte und wurde auch als Dichter geschätzt; der Vorwurf blieb ihm aber nicht erspart (den ich jetzt nicht nachprüfen kann), daß er sich der antichristlichen Bewegung, die inzwischen in England auch durch die Schriften von Montesquieu und Voltaire populär geworden war, um des Erwerbes willen angeschlossen hatte. Mit mehr Sicherheit ist dieser Beweggrund an-

Parvish

zunehmen bei dem Buchhändler Parvish, der 1739 „eine Untersuchung der jüdischen und christlichen Offenbarung in einem Gespräch zwischen einem Indianer und einem Christen“ herausgab. Wie das in solchen Dialogen die Regel war, wurde dem Christen irgendeine Verteidigung des Christentums

in den Mund gelegt; der Verfasser konnte sich aber darauf verlassen, seine wahre Meinung werde aus den Einwürfen des Unchristen richtig verstanden werden. Ich kenne das Buch nicht und muß mich an Thorschmids (Freydenker-Bibliothek, IV, S. 473 ff.) Inhaltsangabe halten. Nach dieser bringt Parvish wirklich nur vor, was die Deisten in den letzten fünfzig Jahren mit größerer Gefahr gelehrt haben: daß die Weissagungen des Alten Testaments teils überhaupt nicht eintrafen, teils irrtümlich auf das Leben Jesu angewandt würden; daß die Wunder und die Offenbarungen auf Betrügereien beruhten, daß die anbefohlenen Grausamkeiten im Alten Testamente der Heiligkeit Gottes widersprächen. Parvish war weder ein freier noch ein starker Geist; er mochte auf ein geistig armes Publikum rechnen, da er zwar den Durchgang der Juden durch das Rote Meer leugnete, aber das viel dümmere Wunder an die Stelle setzte: Gott habe das Meer zufrieren und dann, als die Ägypter kamen, wieder auftauen lassen.

Solches Herumreden um die noch brennenden Fragen der christlichen Theologie und der Bibelkritik, dieses salzlose Witzeln würde kaum eine Erwähnung verdienen, wenn es nicht eben als eine Erfolg versprechende Geschäftsunternehmung auf einen Umschwung des öffentlichen Geistes in England schließen ließe. Eine Geschichte der Philosophie oder der Künste mag sich streng an die außerordentlichen Menschen halten, die Neues und Großes zu bieten hatten; eine Geschichte des Volksgeistes sollte zugleich eine Geschichte der öffentlichen Meinung sein und darf die Erfolge mittelmäßiger und schlechter Werke nicht übersehen. Wollte man es wagen, für alle gut bekannten Zeiten nicht nur eine Entwicklung der Ideen, sondern auch eine Statistik dieser Entwicklung zu entwerfen, so müßte man bei jedem Buche auch seine Verbreitung erkunden, müßte eine Geschichte des Buchhandels der Geschichte der Ideen vorausschicken. Wir werden bald erfahren, daß die wirklich bahnbrechende französische Aufklärung ihre ungeheure Wirkung erst dann ausüben konnte, als hervorragende Schriftsteller wie Diderot und d'Alembert geschäftstüchtige Buchhändler geworden waren; selbst bei einer so persönlichen Schöpfung wie dem Dictionnaire von Bayle spielten Geschäftsrücksichten mit; und der französischen Enzyklopädie war die englische von Chambers ein Vorbild gewesen. Auch der eben genannte Dodsley gab etwas wie eine kleine Enzyklopädie heraus, die wie so viele englische Bücher aus der Mitte des 18. Jahrhunderts in französischem Geiste geschrieben war, nach Form und Gehalt. Wir nähern uns der Zeit, in welcher ein so frivoles, im schlechteren Sinne französisches Buch wie die „Briefe von Lord Chesterfield an seinen Sohn“ in ganz Europa gelesen wurden, auch vom Mittel-

stande, für den sie nicht bestimmt waren. Die Freidenkerei, die in England in beinahe hundert Jahren durch ernsten Kampf und ernsten Witz mächtig geworden war, war durch den rückwirkenden Einfluß der starken Geister von Frankreich frivol geworden.

Eine solche freidenkerische Geschäftsliteratur wie die von Parvish gab es um diese Zeit auch schon in Frankreich und besonders in Holland. In Deutschland werden wir in den ersten Jahrzehnten des 18 Jahrhunderts nur auf einige unglückliche Schwärmer stoßen, die aus edelster Überzeugung deistische Bücher schrieben, für die sie geduckt und verfolgt wurden; daneben finden wir eine geistliche Geschäftsliteratur in erstaunlicher Masse, die sich mit der „Widerlegung" der englischen, französischen und auch der deutschen Deisten befaßt, eine unsäglich öde Bücherflut, deren sich der Protestantismus wahrlich nicht rühmen darf.

Jlive

Ganz und gar englisch ist nun aber eine Erscheinung, der wir wenige Jahre vor der unwesentlichen Schrift von Parvish begegnen. Ein Mann Namens Jacob Jlive gab (1734) eine freidenkerische Rede heraus, die er kurz vorher in der Joyners-Hall gehalten hatte. Merkwürdiger als der unselbständige, in allen wichtigen Fragen von Tindal abhängige Inhalt dieser Rede ist ihre Veranlassung. Sein reicher Vater hatte in seinem letzten Willen eine Stiftung gegründet, nach welcher (ich weiß nicht, ob regelmäßig oder nur einmal) für eine Rede gegen die Religion ein Preis ausgesetzt war. Die ganze Veränderung, die im öffentlichen Geiste Englands seit einem Menschenalter sich vollzogen hatte, wird durch die Erinnerung beleuchtet, daß noch Robert Boyle, der verdienstvolle Physiker und Chemiker, ein Empirist in seiner Wissenschaft, einer der Begründer der Royal Society, kein Frömmler, in seinem Testamente (er starb 1691) eine Stiftung reich ausgestattet hatte, die alljährlich Reden zur Verteidigung der christlichen Religion bezahlen sollte.

Die Rede von Jacob Jlive, die bald noch eine zweite Auflage erlebte, ist nur darum nicht so platt wie die Schrift von Parvish, weil Jlive, oder wer sonst der Verfasser gewesen ist, ein Kauz war und seine närrischen Einfälle vortrug, als ob sie Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung gewesen wären. Ich gebe einige dieser Einfälle, wieder nach Thorschmid (IV, S. 511 ff.). Der Erzvater Jakob sei so listig gewesen wie nur ein Jesuit. Da Moses nach der Bibel ein Mörder gewesen, brauche man seine Erzählungen nicht zu glauben; Gott könne mit ihm nicht wirklich geredet haben, weil Gott unmöglich den Befehl geben konnte, die Ägypter zu betrügen und zu bestehlen. (Vorher und nachher ein Gemeinplatz der Aufklärer.) Der eigentliche Urheber der mosaischen Gesetzgebung sei just nach dem biblischen Berichte des Moses Schwiegervater gewesen, der

schlaue midianitische Priester Jethro, nach dessen Rate sich Moses zum Könige und Propheten machte. So oft es in der Bibel heiße „So spricht der Herr“, müsse man lesen „So spricht Jethro“; denn Priester wurden Herren genannt. Also müsse auch der bekannte Vers des Hebräerbriefes gelesen werden: „Mose war treu in des Jethro Hause“. Moses wird überhaupt mit ausgesprochener Unfreundlichkeit behandelt, was ja unter den Deisten seit Tindal nicht neu war; den Mord (2. Buch Mose 2) habe er aus reiner Bosheit begangen, weil der Ägypter und der Jude doch nur ein wenig boxten und sich ohne das Dazwischentreten des Moses wieder vertragen hätten; auch habe sich ja Moses, ein Beweis schlechten Gewissens, nach allen Seiten umgesehen, ob kein Zeuge da wäre. Natürlich war auch Aaron ein schlechter Kerl, der log und betrog und bei der Herstellung des goldenen Kalbes viel von dem herbeigeschafften Golde unterschlug.

Wunderlicher ist die Lehre, die abgefallenen Engel wären vom Erzengel Michael auf die (noch nicht erschaffene) Erde hinuntergestürzt worden und hätten sich da nach vollzogener Schöpfung in Menschen verwandelt; unsere Erde wäre die eigentliche Hölle. Man sieht: ein regelloses Spiel mit deistischen Vorstellungen, eine Verhöhnung des Priestertrugs, aber überall ein Hineinmischen der christlichen Begriffe Gott, Engel und Schöpfung. Auch Jlive war geschäftlich an dem Markte der Aufklärung interessiert; er starb 1763, nachdem er noch Vorschläge zur Verbesserung eines Zuchthauses gemacht hatte.

Vorschlag einer Organisation

Nicht eigentlich ein Nachzügler der Deisten ist ein anonymer Schriftsteller zu nennen, der (1739) etwas wie eine Organisation der antikirchlichen Bewegung anregte in seiner Schrift „An Essay for the better Regulation and Improvement of Free-thinking“. Jch habe mir das Buch nicht verschaffen können und muß mich mit den Angaben von Thorschmid (Lebensgeschichte Anton Collins, S. 9 f.) begnügen, der allerdings den „niederträchtigen Geist“ des „ruchlosen Vorschlages“ kurz abfertigt. Es soll eine Gesellschaft von Freidenkern gegründet werden, deren Mitglieder allwöchentlich zusammenkommen oder alle vier Jahre eine Art Parlament beschicken. So fast 20 Jahre nach dem „Pantheistikon“, dem Vereine der Freidenker. Freie Seminarien und Akademien sollen errichtet werden, und nur der soll sich einen Freidenker nennen dürfen, der auf diesen Schulen ausgebildet worden ist. Der Kampf gegen das Christentum würde dann systematisch geführt werden; die eine Gruppe würde nur zu spotten haben, die andere die Theologie mit subtilen Fragen zu verwirren; die dritte Gruppe hätte dann das neue Lehrgebäude aufzustellen: man brauche nicht mehr an Gott zu glauben, auch nicht an die

Offenbarung, an die Schöpfung, an die Vorsehung, an Wunder und Weissagungen, an irgendwelche Geheimnisse, an die Unsterblichkeit der Seele.

V. Shaftesbury, Tindal, Morgan, Chubb, Bolingbroke

Man halte fest, daß der Kampf der Deisten, von Herbert an, allerdings mit immer größerer Schärfe, eingestandenermaßen nur der Geistlichkeit und den positiven Religionen gegolten hatte, daß man sich zuerst ehrlich und dann unehrlich zu Gott und zu der Unsterblichkeit der Seele bekannte; man brachte sogar noch neue Beweise für diese Reste der alten Dogmatik vor. Den Deisten kam es kaum zum Bewußtsein, daß ihr Deismus eben auch ein Dogma war, wenn auch ein weniger handgreifliches Dogma. Selbst noch diese dünnen, angeblich von der Vernunft klar erkannten Dogmen durch Skepsis zu vernichten, war erst die Lebensaufgabe von Hume, die er eben 1738 in seinem ersten, unbeachtet gebliebenen Werke, der Treatise, begonnen hatte. Durch die letzte Weisheit, daß wir nichts wissen, daß wir von einer ersten Ursache schon darum nichts wissen können, weil wir den Begriff der „Ursache" überhaupt nicht haben. Zu so luftdünner Höhe konnten sich damals die Freidenker nicht erheben, weder in England, noch in Frankreich, noch in Deutschland. Für den Agnostizismus war die Zeit noch nicht reif; was jetzt vereinzelt in England und sehr oft in Frankreich (doch auch hier nicht von den führenden Männern) verkündet wurde, war gewissermaßen wieder ein Dogma, ein fast dogmatischer Atheismus. Man sagte nicht: ich weiß nicht, was die Leute unter dem Begriffe „Gott" verstehen. Man nahm den Begriff „Gott" aus der Gemeinsprache, mit allen theologischen und landläufigen Eigenschaften dieses Begriffs, und sagte: dieser wohlbekannte Gott existiert nicht. Als ob man hätte sagen wollen: dieser Gott hat einmal gelebt, aber jetzt lebt er nicht mehr. Weil man dem Begriffe oder dem Worte „Gott" nicht sprachkritisch gegenübertrat, stand Behauptung gegen Behauptung, Glaube gegen Glauben; auch der positive oder dogmatische Atheismus war ein Glaube. Die Beweise für die Nichtexistenz des Gottes, den man doch wiederum ganz genau zu kennen vermeinte, waren nicht besser als die Beweise für seine Existenz.

Collins spielte in dem politisch-theologischen Schriftenwechsel der Zeit eine größere Rolle, Woolston wurde den Rechtgläubigen durch seine unerhörte Sprache verhaßter, aber beiden fehlte bei ihrem Kampfe gegen das positive Christentum die tiefe erkenntnistheoretische und naturwissenschaftliche Ahnung Tolands. Die Schriften Tolands bilden darum den Höhepunkt des englischen Deismus, soweit es sich um Befreiung vom

Christentum handelt und um Kritik; in der notwendigen, zerstörenden Arbeit ist kein Engländer über ihn hinausgekommen. Fast gleichzeitig wurde aber eine andere Richtung angeregt, durch Shaftesbury, die sowohl durch formale Vorzüge der Schreibart als durch eine gemütliche Wiederannäherung an das Christentum im ganzen Abendlande eine ungleich größere Macht gewann als der bald vorsichtige, bald täppische Radikalismus Tolands. In Frankreich machte sich der junge Diderot an eine Übersetzung des ersten Büchleins von Shaftesbury (nicht ohne in üblen Anmerkungen einige Orthodoxie zu heucheln) und Voltaire, der für alles Moralische zeitlebens ein Schüler Shaftesburys blieb wie für alles Philosophische ein Schüler Lockes, verband Shaftesburys leichten Spott mit der ätzenden Gelehrtenskepsis Bayles, natürlich nicht ohne die Zutat eigenen Voltaireschen Geistes; in Deutschland war der Einfluß Shaftesburys auf die Popularphilosophie und damit auf die beliebtesten Schriftsteller und ihr Publikum in der Breite fast unabsehbar. So ist z. B. bei Wieland der Humanismus und die spätere Freigeisterei, die Munterkeit und die Moralpredigt ohne ein Zurückgehen auf Shaftesbury historisch nicht genau zu verstehen. Und der junge Lessing, da er die Anpreisung Shaftesburys durch Wieland mit übertriebener Strenge tadelt, fügt doch hinzu: „Shaftesbury ist der gefährlichste Feind der Religion, weil er der feinste ist.“ Herder gar muß in allen Fragen der Kunst- und Weltbetrachtung als ein Schüler Shaftesburys angesehen werden; er rühmt ihn (in den „Ideen“) als den Virtuoso der Humanität. Selbstverständlich ist das nicht so gemeint, als biete der Gang einer solchen Entwicklung ein so verhältnismäßig einfaches Bild wie auch nur ein legitimer Stammbaum; der alte Grundsatz „pater semper incertus“ gilt auch auf geistigem Gebiete und die Verästelungen der Herkunft eines Gedankens sind niemals völlig zu entwirren.

Shaftesbury

Übrigens ist auch Shaftesburys Lebensleistung nicht schlechthin aus seiner Herkunft von der Schule der Deisten zu erklären. Er war wieder der Sprößling einer vornehmen Familie (geb. 1670, gest. 1713). Sein Großvater, der erste Graf von Shaftesbury, war eine der mächtigsten Persönlichkeiten im englischen Staatsleben gewesen, recht unabhängig im Wechsel seiner Parteistellung. Für und wider Karl I., für und wider Cromwell, unter Karl II. Lordkanzler und Haupt des Cabalministeriums,*) dann entlassen und Oppositionsführer, wieder Minister und wieder verhaftet, zuletzt Verschwörer und endlich Flüchtling. Der Enkel, der dritte Graf

*) Bekanntlich erhielt dieses Ministerium der „Kabale“ seinen Spitznamen von den Anfangsbuchstaben der fünf Mitglieder; das zweite a des Wortes „cabal“ bezieht sich auf Ashley, wie Shaftesbury vor seiner Standeserhöhung hieß.

von Shaftesbury, durfte sich rühmen, als Jüngling aus so großem Hause unter den Augen von Locke erzogen worden zu sein; die Schule von Cambridge führte ihn, während sonst noch vielfach Aristoteles herrschte, in den Platonismus ein, wie dieser von der Renaissance und von der späteren Naturphilosophie verstanden wurde. Weltmännische Reisen brachten ihn in Frankreich, Italien, Holland und abermals in Frankreich mit den erlesensten Geistern (Bayle) nach der Sitte der Zeit in Verbindung. Von Engländern scheint besonders Cudworth auf ihn gewirkt zu haben, der aber vielfach auf christlichem Boden stand und nur durch den von ihm bevorzugten Begriff der plastischen Naturen (von da führt ein krummer Weg zu dem verwaschenen Deismus des guten Hemsterhuis und ein noch krummerer Weg zu dem noch verwascheneren Gotte der Welt, in welcher man sich bei Bergson langweilt) sich zum Schrecken der Kirchlichen dem Pantheismus zu nähern schien. Im Gegensatze zu Cudworth war Shaftesburys Philosophie ganz diesseitig gerichtet; er wollte, in Kants Terminologie zu reden, keine Heteronomie der Moral anerkennen. Und in seinem Stile gar verachtete der vornehme Herr die Pedanterei der Schulfüchse, lachte gern über Dinge, die allgemein feierlich genommen wurden, und erhob den Spott zu dem Range eines Probiersteins der Wahrheit. In seiner Weltanschauung (worauf zuerst Dilthey hingewiesen hat) wie in der Form seiner Darstellung mag er sich bewußt an Giordano Bruno gebildet haben; doch übertraf er den ruhelosen unglücklichen Italiener an Klarheit und ist überall um weit mehr als hundert Jahre moderner.

Bruno fing damals, eben hundert Jahre nach seinem Märtyrertode, durch Bayle und Leibniz zu wirken an; Toland — er war ja der Herausgeber von Shaftesburys Erstlingswerk und (1713) der Übersetzer von Brunos „Bestia trionfante" — hatte sich viel mit Bruno beschäftigt und es wäre leicht, in den Letters to Serena wie im Pantheistikon Einflüsse von Bruno festzustellen, nach Form und Inhalt. An historischen Brücken von Bruno zu Shaftesbury fehlt es also keineswegs. Noch offensichtlicher ist der Unterschied in dem, was man den Geist der Zeiten zu nennen pflegt. Bruno hatte noch gegen den Schultyrannen Aristoteles als ein Einsamer zu kämpfen, weil die vielen Gegner des Aristoteles noch durch kein Schlagwort verbunden waren; in Shaftesburys Jugend fällt schon der Ansturm des Lockeschen Psychologismus gegen den Rationalismus des Descartes. Bruno war vermessen gewesen, da er die große Entdeckung des Kopernikus, mehr dichterisch als wissenschaftlich, zu einem neuen Weltbilde ausgestaltete oder ausphantasierte; Fontenelle hatte die neue Astronomie für die Damen verniedlicht; Shaftesbury aber

stand schon auf dem neugewonnenen festen Boden der von Newton für immer (trotz der Theorie Einsteins in der Gravitationshypothese für immer) begründeten astronomischen Physik. Darüber hinaus geht doch der Unterschied der literarischen Persönlichkeiten: Bruno war ein schwer zugänglicher Schriftsteller, dessen Dunkelheit durch die Sprünge zwischen mystischem Tiefsinn und lauten Possen nicht gemildert wurde; Shaftesbury war ein ausgezeichneter Stilist, ein heller Philosoph für die Welt. Auch das Christentum, zu welchem er sich oft wie in guter Laune oder mit Herablassung bekannte, war ein Christentum für die Welt, für die vornehme Welt, nicht das Christentum der Mühseligen und Beladenen.

Allen seinen Bekenntnissen zum Christentum ist eine leichte, vor dem Richter schwer nachweisbare Ironie anzumerken; er versichert seine gänzliche Unterwerfung unter die wahren und „katholischen" Lehren, „wie sie durch die Gesetze befohlen sind"; die Reden und auch die Wunder des Heilands glaubt er, nennt sie aber witzig und lustig. Der Wahrheit könne kein Spott schaden. „Nichts ist lächerlich, als was häßlich ist. Nichts kann die Probe des Spottes aushalten, als was schön und recht ist." Also hier schon die folgenreiche, von Shaftesbury freilich nicht völlig entwickelte Zurückführung religiöser Gefühle auf ästhetische Eindrücke; nur daß Shaftesbury Religion und Bibel sehr oft verspottete, den Enthusiasmus für die Schönheit aber niemals.

Für seine Stellung zu den Deisten ist es wichtig, daß er die Lehre von den jenseitigen Strafen und Belohnungen, bei Herbert noch ein Grundsatz der natürlichen Religion, nicht zugibt; ein *schwacher* Glaube an das Jenseits werde, wenn er erst wanken sollte, der Tugend jede Stütze entziehen; der *starke* Glaube könnte die Menschen zu schlechten Freunden, zu schlechten Nachbarn und zu schlechten Patrioten machen.

Man erinnere sich wieder, daß um jene Zeit das Hauptinteresse der Engländer nicht mehr religiösen Fragen galt, sondern den dringenden politischen Kämpfen; daß Spinoza dort wenig bekannt war und Hobbes, der Staatskerl, als der Fürst der Atheisten angesehen wurde; daß endlich Locke, trotzdem er durch seine psychologische Sprachkritik die Axt an jeden transzendentalen Glauben und damit auch an den Deismus gelegt hatte, nicht ohne seine Schuld zu den Verteidigern des Christentums gerechnet wurde. Daher rührte ein Wortstreit darüber, ob Locke oder Shaftesbury ein besserer Christ gewesen sei; in Wahrheit waren sie beide schlechte Christen und gute Freidenker; war beiden der Wohlstand im englischen Volke wichtiger als die ganze Religion. Ich möchte sagen: Locke war unehrlicher (der Zweck heiligt die Mittel), da er sich zu der Kirchenlehre bekannte, um desto wirksamer Toleranz predigen zu können; Shaftes-

bury war in seinem Herzen vielleicht noch toleranter und sicherlich ehrlicher, da er sich für seinen Privatgebrauch ein fröhliches Christentum zurechtmachte, sich zu diesem bekannte und alle Deisten des Hobbismus beschuldigte.

Auf diese innere Ehrlichkeit Shaftesburys beziehen sich einige Sätze von F. A. Lange (I, 308), die ich hersetzen möchte. „Shaftesbury stand dem Geiste der Religion überhaupt innerlich näher als Locke, aber den spezifischen Geist des Christentums verstand er nicht. Seine Religion war die Religion der Glücklichen, die es nicht viel kostet, guter Laune zu sein. Seine Weltanschauung hat man als eine aristokratische bezeichnet; man muß hinzusetzen oder vielmehr verbessern: es ist die Weltanschauung des naiven und harmlosen Kindes der bevorzugten Verhältnisse, welches seinen Horizont mit dem Horizont der Menschheit verwechselt. Das Christentum ist gepredigt worden als die Religion der Armen und Elenden, aber durch eine merkwürdige Dialektik der Geschichte ist es zugleich die Lieblingsreligion derjenigen geworden, welche Armut und Elend für eine ewige Ordnung Gottes im diesseitigen Leben halten, und welchen diese göttliche Ordnung namentlich deshalb so wohl gefällt, weil sie die natürliche Basis ihrer bevorzugten Stellung ist. Jene vermeintliche ewige Ordnung zu verkennen, kann unter Umständen dem schärfsten direkten Angriffe gleichkommen. Wir dürfen hier wieder nur die Wirkung Shaftesburys auf den Geist eines Lessing, Herder und Schiller in Betracht ziehen, um zu sehen, wie klein der Schritt sein kann vom naiven Optimismus zu der bewußten Erfassung der Aufgabe, die Welt so zu gestalten, daß sie diesem Optimismus entspricht."

Dieser feinen Bemerkung Langes fehlt nur ein Hinweis auf die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Verhältnisse in England und dann wieder in Frankreich und Deutschland, um die so ungleiche Wirkung Shaftesburys da und dort erklären zu helfen. In England blieb auch nach Toland und Shaftesbury alles beim alten, weil England, trotz allem Gerede von Demokratie, von einer Oligarchie regiert wurde und weil besonders die vornehmen Herren, die sich als Freidenker hervortaten, mehr oder weniger selbst dieser Oligarchie angehörten. Die Männer, welche in England die Revolution von 1649 durchgeführt hatten, waren wahrlich keine Freidenker. In Frankreich waren zwar die Adeligen frivol und kirchenfremd genug, aber zur Führung der starken Geister hatten sich arme Teufel aus dem Mittelstand emporgearbeitet, die bei aller sonstigen Ungleichheit darin einig waren, daß sie einen gleichberechtigten Verkehr mit dem hohen Adel zu schätzen wußten und das eigentliche Volk als den Pöbel verachteten; die französische Revolution wurde dann freilich von den Schülern

der Enzyklopädisten ins Werk gesetzt, aber doch gegen die Meinung ihrer Lehrer. Es ist nicht Ruhmredigkeit, wenn nun gesagt werden muß, daß die Bewegung, da sie sich auf Deutschland übertrug, zugleich größer und reiner wurde; hier übernahmen fast überall arme Pastorensöhne das Evangelium des englischen Deismus; die Lage des Volks war ebenso hart wie in England und Frankreich, die Pastorensöhne fühlten sich dem Volke aber zugehörig und dachten dennoch an keine Revolution; sie lernten aus Shaftesbury nur die Begeisterung für Wahrheit und Schönheit; so bereiteten sie einen Boden vor, der noch gegen Ende des Jahrhunderts ganz neue Früchte tragen sollte. Durch Lessing und Goethe wurde die französische Literatur in den Schatten gestellt; und wenn die englische Philosophie auch nicht überboten werden konnte, so wurde doch die deutsche Philosophie kühner in den Fragen und — in den Abstraktionen.

Shaftesburys Religion

Ich habe noch meine Behauptung zu begründen, daß Shaftesbury die gemütlichen Beziehungen zum Christentum, die Toland zerrissen hatte, in seiner Weise wiederherstellte. In seiner Weise. Ich weiß wohl, daß man Shaftesburys Antichristentum aus seinen eigenen Sätzen beweisen könnte; er lachte gern und beinahe über alles; aber nicht auf einzelne kecke Worte kommt es an, sondern auf die religiöse Stimmung, die er bei seinen Lesern erzeugen wollte und erzeugte. Er war ein religiöser Atheist, aber er kam von der Moral her, nicht von der amoralischen Mystik.

Für Shaftesbury ist Religion und Sittlichkeit durchaus nicht aus Betrug entstanden, sondern aus einer ganz natürlichen Neigung des Menschen, nämlich der Begeisterung oder dem edeln Enthusiasmus, den er scharf von dem unedeln Fanatismus unterscheidet. Nicht ganz so klar zieht er einen Strich zwischen der menschlichen Begeisterung und der göttlichen Inspiration; auch von den ekstatischen Heiligen spricht er mit Achtung, nur von den weiblichen Heiligen mit weltmännischem Spotte. Sein Zorn (in diesem Punkte konnte auch Shaftesbury zornig werden) gilt allein dem vielköpfigen Ungeheuer der römischen Hierarchie, die die hohe Begeisterung und den dummen Aberglauben der Menschen, die Prachtliebe der Orientalen und auch die Mystik benützt habe, um einen politischen Bau zur Unterdrückung der Völker aufzurichten. Es sei ein Unding, außerhalb der vernünftigen Naturreligion der gesamten Menschheit einen einzigen Glauben als den richtigen aufdrängen zu wollen; die jetzigen Heidenmissionen seien ebenso lächerlich wie die Kreuzzüge des Mittelalters.

Sehr rücksichtslos wendet sich Shaftesbury gegen das Ansehen der Juden und des Alten Testaments. Gott könne sich unmöglich des eigen-

nützigsten, beschränktesten und boshaftesten Volkes bedient haben. Der Stifter des Christentums kommt als Jude ebenso schlecht weg wie die Christen der ersten Jahrhunderte. Die Rechtfertigung der römischen Kaiser, der angeblichen Christenverfolger, ist uns seit Gibbon geläufig; sie findet sich aber schon bei Shaftesbury; wer nicht Christ war, wurde schon von den alten Christen als ein unvernünftiges Vieh betrachtet, gut zum Abschlachten.

Ganz frei ist seine Bibelkritik. Was in einer menschlichen Sprache geschrieben worden sei, müsse schlechthin dem Urteil der Vernunft unterworfen werden. „Es ist keine geringe Unverschämtheit zu behaupten, ein in menschlicher Sprache geschriebenes Werk sei über menschlichen Tadel und über Kritik erhaben." Der Heiligenschein der Bibel schwinde immer mehr; sie sei die Kompilation einer interessierten Partei im Dienste der reichsten Korporation und des einträglichsten Monopols, das je in der Welt errichtet wurde. Keinem Teile der Bibel könne unbedingtes Vertrauen geschenkt werden; deshalb müsse jede Untersuchung und jede Meinung gestattet sein. Der beste Christ könne nur ein skeptischer Christ sein: „er hat nicht mehr als einen auf die feinste Kritik gebauten historischen Glauben". Auch die sogenannten Wunder beweisen gar nichts; man solle sich wunderfrei machen.

Nach allen diesen erschrecklichen Ketzereien darf man Shaftesbury für einen entschiedenen Antichristen und Atheisten halten. Von Atheismus kann aber doch nicht einfach die Rede sein, weil Shaftesbury die natürliche Begeisterung für das Schöne, Ewige und Göttliche nicht nur nicht leugnet, sondern aus der göttlichen Vernunft im Menschen und aus dem sittlichen Zwange zu guten Handlungen fast eine neue, allerdings sehr diesseitige Religion herstellt. Und sogar auf den Weg zu einem wieder recht diesseitigen Christentum biegt er ein. Antijüdisch und unkirchlich ist seine Lehre im höchsten Grade, völlig unchristlich ist sie nicht. Und ganz neu und ganz persönlich ist dieser Kompromiß mit dem Christentum. Shaftesbury spricht von Religion frei wie ein Außenstehender. Auch von den Begriffen „gut" und „böse"; es gibt keinen ganz guten und keinen ganz bösen Menschen. Diese Religion hat mit Moral nichts mehr zu schaffen.

Melancholie habe den falschen Enthusiasmus in die Welt gesetzt und wahrscheinlich auch den Atheismus. Heiterkeit (so darf ich good humour übersetzen) sei nicht nur der beste Schutz gegen den Enthusiasmus, sondern auch die beste Grundlage der Frömmigkeit und der wahren Religion. Die religiöse Heiterkeit sei durch die finstere Art vernichtet worden, wie man sich Gott vorstellte; Gott könne uns in seiner Heiterkeit den Gebrauch der Vernunft nicht einmal für die Frage verbieten, ob

er ein Dasein habe oder nicht. Und Shaftesbury verlangt ja für seine heitere Religiosität volle Freiheit des Witzes; der Witz sei die Probe der Wahrheit:*) „Torheiten und Irrtümer können wir belachen; die Wahrheit selbst ist nie lächerlich." Der Staat solle den Witz oder den Verstand nicht einschränken. „Wollte irgendeine Obrigkeit sich so viel in die Wissenschaften mengen, als sie sich schon in Religionssachen mischte, so würden wir eine ebenso elende Logik, eine ebenso elende Mathematik und überall eine ebenso elende Philosophie haben, wie wir eine elende Theologie in den Ländern haben, wo die Rechtgläubigkeit genau durch Gesetze bestimmt wird." (Eine Einschränkung macht Shaftesbury aber doch; die Freiheit des Witzes solle nur für die gebildeten Kreise gelten, nicht für das gemeine Volk.) Die Freiheit des Witzes mache es für die guten Schriftsteller überflüssig, die Kritik hinter boshafter Satire und hinter häßlichem Spott zu verbergen. Mit Neid blickt Shaftesbury auf das alte Griechenland, wo Scherz und Witz in äußerster Freiheit herrschte, weil kein Gesetz einen bestimmten Glauben vorschrieb.

Aussöhnung mit dem Christentum

Und hier finden wir die ganz neue, seit anderthalb Jahrtausenden so gut wie verschwundene Stimmung, in welcher der modernste unter den englischen Deisten und Bibelfeinden eine Aussöhnung mit dem Christentum sucht und findet. Das Christentum eine heitere Religion! Seit anderthalb Jahrtausenden ist diese Vorstellung nicht aufgetaucht und auch nach Shaftesbury ist sie von der eifernden Geistlichkeit aller Kirchen wütend bekämpft worden. Aber die besten Dichter des toleranten Zeitalters haben die Lehre Shaftesburys zu ihrem Glauben gemacht und diesen Glauben zu Gestalten umgebildet. Selbst noch Goethes christlichste Phantasien (die Wette im Faust, Jesus im Ewigen Juden) scheinen mir auf Shaftesbury zurückzugehen, der stark auf den vertraulichen Umgangston zwischen Gott und dem Menschen, zwischen Gott und dem Teufel hingewiesen und besonders gesagt hatte: die Ermahnungen, die Bilder, die Klugheitsregeln und selbst die Wunder Jesu Christi „zeichneten sich durch eine so auffallende Fröhlichkeit und gute Laune aus, daß ich's für unmöglich halte, es zu lesen, ohne auf die angenehmste Weise aufgeheitert zu werden". Er nennt den Ernst ein Element des Betruges.

Seit dieser Entdeckung des heiteren Christentums war es möglich, und das ist das merkwürdige Ende der deistischen Kirchenfeindschaft in England, den christlichen Geistlichen in einem klugen oder beschränkten,

*) Shaftesbury gebraucht den Ausdruck „test of ridicule"; dahinter steckt, wie schon Herder bemerkt hat, ein besonderer Spaß. In England spielte der test of faith, den man bei der Bewerbung um jedes Amt leisten mußte, also das Versprechen des Abendmahlsempfangs, durch Jahrzehnte eine gewaltige Rolle; Shaftesbury stellt lachend der Abendmahlsprobe die Lächerlichkeitsprobe gegenüber, den test of ridicule.

gelehrten oder unwissenden, aber immer durch seine fröhliche Güte entwaffnenden Menschen künstlerisch darzustellen und so auch kirchenfeindliche Leser zu einer ganz neuen Achtung für die Geistlichkeit zurückzuführen; es ließe sich da der Weg verfolgen von Fieldings Pfarrer Adams über den Pfarrer in Vossens „Luise" zu seinem Amtsbruder in Goethes „Hermann und Dorothea". Aber ich will mich auf ein Beispiel beschränken, das den literarischen Stammbaum noch viel deutlicher erkennen läßt. Das Urbild dieser Gestaltenreihe ist wieder der Pfarrer Adams von Fielding, aus dem Romane „Joseph Andrews" (1740). Ganz nebenbei sei bemerkt, daß ich nicht eben allein stehe, wenn ich diesem ursprünglich parodistischen Dichter und seinem Meisterromane eine hohe Bedeutung zuspreche; Thakeray stellte den „Joseph Andrews" sehr hoch, und Gibbon gar wagte zu prophezeien, ein anderer Roman Fieldings (dessen Familie sich rühmen durfte, sie stammte von den Grafen von Habsburg ab) werde den Palast des Eskorial und den Doppeladler von Österreich überleben. Nun war der übermütige und leichtsinnige Fielding im Leben und Schaffen ein Todfeind des Romanschriftstellers, der ihm im europäischen Ruhme vorausging, des Moralpaukers Richardson; die Schriften Richardsons galten für äußerst tugendhaft, weil der Verfasser neben die Wollust immer den Teufel malte, und wurden verschlungen, weil er neben dem Teufel die Wollust zu schildern niemals vergaß. Nun verhielt sich Fielding zu diesem Richardson (und ganz bewußt) ungefähr so, wie sich Shaftesburys heiteres Christentum zu dem sauertöpfischen Puritanismus verhielt. Dem widerwärtigen und, nach seiner Überzeugung, heuchlerischen, darum das Lachen herausfordernden Tugendeifer Richardsons stellte Fielding die Herzensfreundlichkeit und heitere Unschuld seines Pfarrers Adams gegenüber; und dem Pfarrer Adams ist Goldsmiths „Landprediger von Wakefield" bekanntermaßen nachgebildet. Nicht minder bekannt ist es, daß Goethe in der Darstellung des Pfarrhauses von Sesenheim den Roman von Goldsmith zum Muster nahm; er hatte das englische Buch (es war 1766 erschienen) durch Herder kennen und lieben gelernt; manche philologische Ketzerei mag mir dafür verziehen werden, daß ich in diesem Zusammenhange gründlich feststelle, es komme in Goethes schöner Würdigung des „Vicar of Wakefield" (Dichtung und Wahrheit, 10. Buch) das Wörtchen „heiter" zweimal vor. Und von dem Nachbilde des Landpredigers, von dem Pfarrer Brion zu Sesenheim versichert Goethe ausdrücklich: „Der gute Mann verstand Spaß." Es wäre eine hübsche Aufgabe, die Nachwirkungen dieser heiteren Shaftesbury-Goetheschen Weltanschauung, die sich selbst irrtümlich und in gutem Glauben für Christentum hielt, bis zu unserer Gegenwart zu verfolgen.

Fielding

Richardson

Ich habe bisher das Hauptgewicht auf die Gemütlichkeit und auf die Heiterkeit von Shaftesburys Religion gelegt, weil diese humanen Eigenschaften, wie gesagt, durch die schöne Literatur die weiteste Verbreitung fanden und so eine der Grundlagen für die gegenwärtige religiöse Weltanschauung der Halben noch bilden; andere deistische Schriftsteller haben den dogmatischen Oberbau des Christentums mit größerer Kraft und Rücksichtslosigkeit abgetragen; was aber in der Kindererziehung und in den Predigten auch der evangelischen Geistlichkeit an Finsternis und Grauen aus dem Mittelalter übriggeblieben war, das hatte der einzige Shaftesbury so erhellt, daß auch moderne Menschen in der Kirche wieder aufatmen konnten. Nach ihm sollte Gottesfreude an die Stelle der alten Gottes furcht treten; vor ihm hatten nur etwa die allezeit weltlichen Künstler es gewagt, Jesus Christus wie einen lieben guten Freund darzustellen.

Shaftesburys Wirkung

Der Einfluß von Shaftesburys popularphilosophischer Begründung seiner persönlichen Religion war nicht gering, aber er blieb in Literatur stecken. In Frankreich und in Deutschland schrieb man ab oder nach, was er über die Tugend, über die Schönheit und über den Enthusiasmus, was er ferner über die Beziehungen zwischen diesen Ideen gesagt hatte, aber niemand erreichte wieder die lächelnde Annut seiner Darstellung, weder in Deutschland noch in Frankreich. Das Beste an diesem Gemisch von Ästhetik, Moral und Schwärmerei ist eine unnachahmliche Eigenart von Shaftesburys Schriften; die Nachahmer haben breite Bettelsuppen daraus gemacht oder einen ganz ungenießbaren Brei. Darum und weil Shaftesbury sich auch durch die Begründung seiner untheologischen Moral wesentlich von den anderen englischen Deisten unterscheidet, muß auch auf seine sogenannte Philosophie eingegangen werden. In seiner Sprache, ich möchte fast sagen: in seinem Gehaben ist er der erste freie Schriftsteller dieser Richtung; Herbert, Toland und Collins sieht man unter heftigen Anstrengungen um ihre Befreiung ringen, Shaftesbury bewegt sich wie ein Freigeborener ganz außerhalb der Theologie; während aber die Befreier mit mehr oder weniger Bewußtsein Fortsetzer des großen englischen Nominalismus waren, vertraut Shaftesbury wieder, wenn auch untheologisch, den Worten des Glaubens. „Die Tugend, sie ist doch kein leerer Wahn.“ Dieser Optimismus, der wieder der in Hobbes so scharf ausgeprägten englischen Form des Pessimismus entgegengesetzt ist, hat ihm denn auch das Lob von Leibniz eingetragen, das noch zu buchen sein wird.

Religionslose Tugendlehre

Shaftesbury wendet sich ausdrücklich gegen die Nominalisten, welche die Tugend zu dem bloßen Namen einer Mode gemacht haben; die Tugend

sei vielmehr eine natürliche Eigenschaft des Menschen, eine soziale Eigenschaft. Bayle und Toland hatten beide schon das Paradoxon gewagt, daß ein Atheist ein ordentlicher Mensch und Bürger sein könne. Shaftesbury stellt nach ihnen die Erfahrung fest, daß ein frommer Mensch entartet und verderbt, daß ein reiner Atheist sittlich und von Menschenliebe geleitet sein könne. Er geht noch weiter; man vernimmt den Geist einer ganz neuen Zeit. „Hören wir, jemand sei gottesfürchtig, so fragen wir doch noch nach seiner sittlichen Lebensweise; hören wir aber, jemand sei gut, sittlich und rechtlich, so stellen wir nur selten die weitere Frage, ob er auch fromm sei.“ So wird die Religion ausgeschaltet und es wird sogar davor gewarnt, die Tugend durch künftige Belohnungen zu einer feilen Sache zu machen. Gelegentlich findet sich freilich eine Äußerung, als ob die vollkommene Tugend an Frömmigkeit geknüpft sei; doch der Gott Shaftesburys ist der Gott des moralischen Deismus, Vernunftgebrauch wird unbedingt vorausgesetzt, also wird die Moral doch wieder eher zum Grunde der Religion als umgekehrt. Der positiven Religion gegenüber ist Shaftesbury ein feinerer, aber ärgerer Spötter als Toland. Die „Schmarotzer der Andacht“ überhäufen Gott beim Gebete mit Ehrentiteln wie die ausgelernten Bettler die Vorübergehenden auf alle Fälle mit „Lord“ oder Lady anbetteln; auch verrate es böse Bettlergesinnung, wenn man möglichst vielen Glauben empfehle mit der Begründung (der Hieb scheint mir gegen Pascal zu gehen): sei nichts an der ganzen Sache, so habe man sich wenigstens nicht geschadet. Er ist für ein unbeschränktes freies Denken; die Halbdenker, die sich von irgend etwas anderem als ihren eigenen Gedanken aufhalten lassen, erinnern ihn an Zugtiere, die von einem Fuhrmann an jedem beliebigen Punkte zum Stehen gebracht werden oder wohl auch von selbst vor einer bestimmten Schenke stehenbleiben. Über die kritiklose Unterwerfung unter die Unfehlbarkeit der Bibel, ferner über die Wunder spricht Shaftesbury nicht mehr mit der Gereiztheit der ersten Angreifer. Das sei alles so einfach; ein in menschlicher Sprache geschriebenes Buch könne ja nur von Narren einer kritischen Untersuchung entzogen werden, es wäre uns denn eine Sprache und Grammatik von außermenschlichem Bau vom Himmel heruntergefallen und wäre erstaunlicherweise dennoch für den Gebrauch und die Fassungskraft der Menschen geeignet; ein Wunder finde entweder im Herzen des ohnehin Gläubigen Glauben und dann sei es überflüssig, oder er könne es nicht glauben, dann möge er es für einen Betrug halten, und wenn es von einem Engel käme.

Die Religion, an welche die vollkommene Tugend geknüpft sein soll, hat so wenig mit dem Christentum zu tun, daß diesem eine gewisse Un-

sittlichkeit (weil die Sorge um das Jenseits alle irdischen Pflichten in den Hintergrund dränge) und Unmenschlichkeit (wegen der dem Christentum eigentümlichen Verfolgungssucht) vorgeworfen wird.

Was den religiösen Betrug betrifft, so vertritt Shaftesbury den milderen und neueren Standpunkt, Selbsttäuschung habe eine größere Rolle gespielt als betrügerische Absicht; die Stifter der Religionen, wieder: „die wahre ausgenommen", haben immer zuerst sich selbst betrogen und dann erst eine Neigung gezeigt, andere zu täuschen.

Leibniz über Shaftesbury

Das schon erwähnte Lob, das Leibniz dem berühmten Engländer spendete, scheint mir nicht durchaus für Shaftesbury zu sprechen; es ist eher ein Beweis dafür, daß er sich zu häufig christlicher Redensarten bediente, da sonst der Allesvermittler Leibniz sich mit dem Deisten nicht hätte einverstanden erklären können. Leibniz rühmt zunächst den Gedanken, daß die Natur den Menschen nicht nur zu seinem eigenen Wohl, sondern auch zum Wohle der Gesellschaft anleite, daß man durch Befolgung dieser sozialen Triebe glücklich werde. Leibniz tadelt leicht, daß von der Gottheit im Anfang der Untersuchung mehr die Rede sei als im weiteren Verlaufe; dann biegt er die Meinung Shaftesburys ein wenig um, da er ihm die Absicht unterschiebt, zu beweisen, daß selbst die Atheisten der Tugend folgen müssen. Die Abhandlung über die Tugend und das Verdienst sei aber nur das Vorzimmer der Philosophie Shaftesburys, „die Rhapsodie" sei das innere Heiligtum. Er sei entzückt von der Größe und der Schönheit der Ideen; er habe darin fast seine ganze Theodizee gefunden, in angenehmerer Darstellung. (Die Schrift von Shaftesbury war früher geschrieben, aber später erschienen.) „Es fehlt fast nichts als meine prästabilierte Harmonie, meine Verbannung (bannissement) des Todes und meine Zurückführung der vielfachen Materie auf die Monaden. Ich erwartete nur eine Philosophie ähnlich der von Locke, wurde aber über Platon und Descartes hinaus emporgeführt. Hätte ich dieses Buch vor der Veröffentlichung meiner Theodizee gekannt, ich hätte es nach Gebühr benützt und ihm lange Stellen entlehnt. Es tut mir nur leid, daß die Schrift nicht einen ganzen Band füllt."

Tindal

Nach einigen Jahren verhältnismäßiger Ruhe erstand dem Christentum ein noch gefährlicherer Gegner als der Allegoriker Woolston und der heitere Schwärmer Shaftesbury gewesen waren. Ein theologischer Realpolitiker ergriff das Wort, der trotz seines anrüchigen Lebenswandels bei Hofe wohl gelitten war, bei einer Regierung nach der anderen. Es war Tindal (geb. 1656, gest. 1733). Er war Jurist, wurde unter Jacob II. katholisch (1685), kehrte unter Wilhelm III. oder kurz vorher zur englischen Kirche zurück und paßte sich unter Anna und Georg I. äußerlich

jeder kirchlichen Mode an. Schon 1707 verteidigte er, was ihm gut belohnt wurde, die Obergewalt des Staates (oder vielmehr der Königin) über die Kirche, widersprach aber den Grundsätzen des Hobbes darin, daß er die Bildung neuer freier Gemeinden je nach der religiösen Überzeugung Einzelner begünstigt wissen wollte. Unter dem Whigministerium Marlborough durfte er sich solche Sprünge erlauben.

Nur wegen seines Hauptwerkes, das erst 1730 erschien, muß Tindal so spät in die Reihe der Freidenker gestellt werden; er war da bereits 74 Jahre alt. Als politischer Schriftsteller, und als ein recht serviler dazu, war er zuerst hervorgetreten, im Dienste des Königs Jacob II., als Verteidiger einer fast unbeschränkten königlichen Gewalt; als Jacobs Sache endgültig verloren schien, verleugnete Tindal mit dem Katholizismus auch die Grundsätze der alten Regierung, bekämpfte, was er bisher verteidigt hatte, deckte aber seinen Abfall sehr geschickt, da er seinen alten Haß gegen die anglikanische Geistlichkeit auf die gesamte Geistlichkeit ausdehnte; noch nicht auf das Christentum oder die Religion überhaupt. Ein starkes Buch gab er zu London 1706 heraus: der Titel kündigt an „eine Verteidigung der Rechte der christlichen Kirche gegen die römischen und alle anderen Geistlichen, die sich eine ungebundene Gewalt über sie anmaßen“. Das Buch, das rasch in mehreren Auflagen erscheinen konnte, von den bekanntesten Bischöfen, Predigern und Theologen „widerlegt“, wurde auf Beschluß des Parlaments nebst den beiden Repliken Tindals vom Henker verbrannt, soll aber von der Königin Anna durch ein Geschenk von 500 Pfund abgelohnt worden sein. Wer in England die königliche Gewalt über die bischöfliche stellte, war bei Hofe wohl gelitten, wenn er auch die Bischöfe und die niedere Geistlichkeit mehr oder weniger beschimpfte. Für die knechtische Gesinnung der deutschen Theologen, die sich schon damals nur als die Bedienten ihrer Fürsten fühlten, ist es bezeichnend, daß noch Thorschmid (1766), bei allem Hasse gegen diesen Deisten, doch dessen Gründe für das Recht des Fürsten über die Kirche und dessen Feldzug gegen die katholische Geistlichkeit anerkennt und bei Erwähnung des königlichen Geschenkes ausruft: „Wenn ein deutscher Schriftsteller eine so ansehnliche Belohnung für seine Schreiberei bekäme, so würde er jauchzen.“ Die Stellungnahme Tindals in diesem Buche „von den Rechten der christlichen Kirche“ ist aus den kirchenpolitischen Zuständen des damaligen England zu erklären. Dort war die Obergewalt des Königs oder des Staates über die Kirche von Heinrich VIII. zugleich mit der Reformation praktisch durchgeführt und dann von Hobbes rechtsphilosophisch begründet worden; die neue Regierung benützte diese Tradition und diese Lehre gegen die Jacobiten. Aber nicht nur die An-

hänger des Prätendenten, auch die Bischöfe, die sich dem Regierungswechsel gefügt hatten, forderten eine einseitige Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, und sogar die Presbyterianer, die Demokraten der Kirche, verlangten Unabhängigkeit ebenso vom Könige wie von den Bischöfen. Der verwegenste Vertreter der High-church (die Hochkirche soll damals ihren Namen davon erhalten haben, daß sie die höchsten Ideale hatte, d. h. die höchsten Ansprüche machte) wollte jeden Bischof als das freie Haupt seiner Kirche anerkannt wissen, als einen Nachfolger der Apostel, auf den die hohe Weihe geheimnisvoll herabgekommen war und der nicht einmal einem Konzil unterworfen werden durfte; ein Verfechter dieser englischen Päpstlerei war Dodwell,*) der zur Strafe denn auch seines Amtes entsetzt wurde.

Solchen Ansprüchen, die wir vom Standpunkt der Kirche gar nicht tadeln können, widersetzte sich die Regierung und Tindal wurde der Anwalt der Staatsomnipotenz. Mit der Denunziation, alle Hochkirchler wären heimliche Jacobiten, war er schwerlich im Rechte. Vielleicht aber doch mit der Behauptung, daß eine souveräne Kirche in einem souveränen Staate nicht bestehen dürfe. Die Gründe aus der Staatslehre des Hobbes kehren wieder, doch mit der Verschärfung, daß Tindal einfach die göttliche Herkunft des geistlichen Standes leugnete. Die Kirche ist ihm eine bürgerliche Einrichtung wie andere Einrichtungen. Die weitläufigen Kapitel sind Punkt für Punkt gegen die Anmaßungen des geistlichen Standes gerichtet. Es sei nicht zu verwundern, wenn heidnische Fürsten sich scheuten, die christliche Religion anzunehmen; sie würden ja sonst durch die Priester Untertanen ihrer Untertanen werden. An vielen Beispielen wird gezeigt, wie die Geistlichkeit zum Schaden des Staates und der wahren Christen das Volk aufgehetzt und irregeleitet habe. Ein Bischof stamme nicht von den Aposteln her und werde nicht von Gott eingesetzt. Bedeutungsvoll und zukunftsreich ist die Ausführung im letzten Kapitel: die einzelne Gemeinde sei unabhängig, dürfe sich nach Belieben einen Pfarrer wählen, brauche sich um keinen übergeordneten Geistlichen zu kümmern; wer das nicht zugebe, der möge nur gleich die Berechtigung eines obersten Bischofs oder eines Papstes anerkennen.

Tindals heftige Gegenschriften gegen seine zahlreichen Angreifer erschienen im Jahre 1709. Um diese Zeit (bis 1715) schrieb er auch eine ganze Reihe politischer Broschüren. Aus seiner Abneigung gegen die

*) Henry Dodwell (geb. 1641, gest. 1711) war ein entschiedener Eigenbrötler, der auch bei den Frommen Anstoß erregte durch die freundliche Behauptung, **nur** die getaufte Seele wäre unsterblich. Er ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Henry Dodwell, seinem Sohne, der als ein christlicher Skeptiker auftritt, 1742, und den Übergang bildet vom Deismus zum Zweifel an jeder Wissenschaft, besonders der Theologie.

Geistlichkeit machte er nirgends ein Hehl; das Antichristentum jedoch, das sich in seinem Hauptwerke ausspricht, traute man ihm um so weniger zu, weil er die Kirche besuchte und auch das Abendmahl nahm; um seine Pfründe nicht zu verlieren, sagten nachher die Gegner.

Tindal ist der einzige englische Deist, der in seinem Privatleben den Vorstellungen entsprach, die geistliche Schriftsteller von den Sitten eines Atheisten verbreiteten. Man sagte ihm Unmäßigkeit und Unzucht nach, ja er sollte sogar seine Geliebte zu einem Meineid über den Erzeuger ihres Kindes verleitet haben. Auch nahezu gottesleugnerische Äußerungen werden von ihm berichtet; so der Angstruf im Todeskampfe: „Wenn es einen Gott gibt, bitte ich ihn, daß er sich meiner erbarme." Wichtiger wäre sein sophistischer Beweis der Nichtexistenz Gottes: „Es können nicht zwei unendliche Dinge zugleich sein. Gott wird für unendlich ausgegeben; dann muß aber auch ein unendlicher Raum vorhanden sein, in welchem er ist. Also kann Gott nicht existieren." Der Beweis ist durchaus nicht besser, aber auch nicht schlechter als die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes.

Christentum so alt wie die Schöpfung

Solche Offenherzigkeiten würde man in der berühmtesten Schrift von Tindal vergebens suchen, dem Quarto „Christianity as old as the Creation; or the Gospel a reduplication of the Religion of nature" (1730), einer unübertroffenen Leistung diplomatischer Kühnheit. „Das Christentum so alt wie die Schöpfung oder das Evangelium eine Wiederholung der Naturreligion" muß zu dem Schlusse führen, daß das Christentum unnütz oder überflüssig sei, weil es der natürlichen Religion nichts nehmen und nichts geben könne. Wir haben es hier mit einem fortentwickelten Deismus zu tun, der aber den Glauben an Gott nicht antasten will; schon 1728 hatte Tindal in einem Sendschreiben gegen den schreibseligen Edmond Gibson, den Bischof von London, der Hirtenbriefe gegen Collins' Freidenkerbuch herausgab, den Satz verteidigt: die Deisten wären anständige und fromme Leute, das gottlose Wesen in England rührte von den bösen Beispielen der Bischöfe her. Nicht die Religion, nur ihre Dienerschaft werde angegriffen.

Gegenschriften

Einige Jahre lang wetterten die „Rechtgläubigen" gegen diese Naturreligion. Wieder verwahre ich mich dagegen, es sei meine Pflicht, die Langeweile, die ich beim Lesen solcher Gegenschriften empfand, meinem Buche einverleiben zu müssen. Und das Verfahren, die Verteidiger des Christentums gerade da zu Worte kommen zu lassen, wo sie in unserer Zeit unfreiwillige Heiterkeit erregen müssen, wäre nicht zu empfehlen; wir wollen uns ja jedesmal ehrlich in den Geist der früheren Jahrhunderte zu versetzen suchen. Nur zur Kennzeichnung der Kampfesweise einige Bei-

spiele. Man erinnert sich, daß es ein Hauptverbrechen Bayles war, den frommen Judenkönig David als ein Scheusal hingestellt zu haben; auch Tindal hatte das Fluchen in einem Psalm Davids nicht schön gefunden. Die Verteidiger des Christentums beeilten sich, Rettungen des jüdischen Räuberhauptmanns zu schreiben: er war fromm durch Hilfe der Gnade, Ehebrecher und Mörder nur durch Verleitung seiner Natur, seines Temperaments, eines sanguinisch-cholerisch-melancholischen Temperaments. „Die Tugend, die in der Bitterkeit der Buße geboren ward, und die Buße selbst war an ihm viel ehrwürdiger, weil unter so manchen Versuchungen geprüft und bewährt.“ Solche Lügen schrieb nicht ein Beichtvater Ludwigs XIV., sondern der Hofprediger des schwedischen Thronfolgers Anno 1746.

Für die gründlichste Widerlegung Tindals galt in England ein Werk von Simon Browne, dessen letzter Teil allein 1733 gedruckt wurde. Es ist derselbe Browne, der für seine Kampfschriften einen Bischofssitz erhielt, was den armen deutschen Dorfpfarrer Thorschmid zu dem Rufe begeistert: „O du glücklicher, hitziger und beneidenswürdiger Schriftsteller.“ Nur daß dieser Browne vielleicht schon damals wahnsinnig war und über sich selbst die merkwürdige Äußerung machte, er verstünde von dem, was er selbst spreche, nicht mehr als ein Papagei.

Middleton

Für meine Behauptung, daß dieser ganze theologische Streit in England bei aller Verwirrung mit ungleich größerer Freiheit geführt worden sei als etwa in Deutschland — hier aber von den Freidenkern abgesehen, die keine Theologen waren —, sei nur ein Beispiel angeführt, der heißblütige Middleton, der Doktor der Theologie war und dennoch eigentlich nur in unchristlicher Weise für Beibehaltung des Christentums eintrat. (Thorschmid II, S. 514 ff.) Wenn Middleton nicht so kläglich ernsthaft gewesen wäre, könnte man ihn mit Swift vergleichen, der weder an den Gott noch an den Teufel glaubte und dennoch von der Abschaffung des Christentums „Nachteile und Unbequemlichkeiten“ erwartete. Middleton gab von 1731 an einige Streitschriften heraus, die mit erstaunlicher Gleichgültigkeit bald Tindal verteidigten, bald ihn angriffen. Die Bibel ist ihm nicht überall Gottes Wort; die geschichtlichen Schriften besonders erklärt er für menschliche Erzeugnisse. Um so mehr hält er sich für berechtigt, die Berichte der Bibel allegorisch auszulegen; Adam und Eva sind nicht vom Satan verführt worden, sondern nur der Verstand vom Willen, eben Adam von Eva. Die eigentliche Meinung, die Middleton angedeutet, aber nicht durchgeführt hat, geht dahin, daß noch niemals eine Religion nach den Regeln der gesunden Vernunft eingerichtet gewesen sei, daß es also (dies scheint mir der ernste Sinn) eine natürliche Religion, die

den Namen verdiene, gar nicht gebe; auch im Altertum sei die Volksreligion niemals beseitigt worden. Wer dennoch eine unklare Naturreligion an Stelle der positiven setze, vernichte alle Religion und drohe die menschliche Gesellschaft umzukehren. Das Christentum sei unter allen Religionen noch die beste, komme der Natur und der Vernunft noch am nächsten, müsse also trotz alles damit verbundenen Aberglaubens aus Nützlichkeitsgründen erhalten bleiben. Middleton blieb nach der Veröffentlichung solcher Dinge unangefochten Bibliothekar an der Hochschule von Cambridge.

Der Deismus war zu dieser Zeit fast schon zu einer Mode geworden; so durfte Tindal in seiner exoterischen Schrift für sich und seine Anhänger die Bezeichnung „christliche Deisten" prägen. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß seine Gegner (es gibt eine Flut von Gegenschriften in englischer, französischer und deutscher Sprache, Thorschmid zählt deren über hundert auf) ihm sein Bekenntnis zum Christentum als eine Heuchelei vorwarfen. Mit Recht. Wer die christliche Offenbarung für überflüssig erklärte, der hatte ganz anders als ein Bibelkritiker den letzten Grund des Christentums untergraben. In diesem Punkte ist Tindal fast offen und deutlich. Keine äußere Offenbarung könne von der innerlichen Offenbarung verschieden sein, von der Naturreligion im Herzen der Menschen. Gott selbst könne keine neuen Gesetze geben oder den unveränderlichen Naturgesetzen positive Befehle hinzufügen, ohne sich einer unbilligen Tyrannei gegen seine Geschöpfe schuldig zu machen. Die Naturreligion sei ganz vollkommen und auch dem einfachsten Menschen klar und begreiflich, sie könne durch eine äußere Offenbarung unmöglich klarer gemacht werden. Das Vorgeben einer solchen Offenbarung müsse man einer Träumerei oder einem Betruge zuschreiben. Die Vernunft könne mit einer solchen Offenbarung zusammen nicht bestehen; diese sei die Quelle alles Aberglaubens und Unwesens. Darum solle die Menschheit das Joch aller geoffenbarten Religion abwerfen und dem natürlichen Lichte folgen. Neben solchen Sätzen ist es unerheblich, wie er mehr oder weniger treffend in die Kerbe der früheren Deisten haut: auf die Widersprüche der beiden Testamente und aller Theologen hinweist, die Positiven teuflische Gesellen nennt und die Geistlichen als Todfeinde der Vernunft noch tiefer stellt als die unvernünftigen Tiere. Auch Tindal ist sehr ruhmredig; er prophezeit seiner Lehre den Sieg über den Skeptizismus (Bayle, der mächtig fortwirkte) und über den Enthusiasmus (Shaftesbury) und will sie zur Ehre Gottes und für das Glück der Menschen aufgestellt haben.

Man sieht, Tindal kehrt auf einem viel freieren Standpunkte zu dem deistischen Gedanken Herberts zurück; die natürliche Religion wird

jetzt schon für unfehlbar erklärt und alle Grundsätze des menschlichen Handelns werden ohne jede Rücksicht auf Tradition und göttliche Gebote von ihr abgeleitet, beinahe schon utilitaristisch, da nach Tindals Meinung die Pflichten sich nach den wechselnden Umständen richten.

Tindal war nicht gründlicher als Herbert, nicht tapferer als Toland und nicht entschiedener als Collins; daß er dennoch über seine Vorgänger gestellt wurde (sein Werk nannte man die Bibel, das des Collins nur den Katechismus der Freidenker), das verdankte er nicht nur der Zeit, die für ihn gearbeitet hatte, sondern auch seiner geschickten Schreibart, die einen klugen Leser beinahe zwang, aus den vorgetragenen Gründen die radikalsten Schlüsse zu ziehen. Sein Vorgehen ist ganz anders als bald darauf etwa das von Voltaire und auch das der Enzyklopädisten, die geradezu Unterwerfung unter die Landeskirche heuchelten und sich darauf verließen, man werde die Heuchelei um so gewisser als Ironie auffassen, je plumper die Farben aufgetragen wurden. Tindal ist scheinbar weniger schlau; in Wirklichkeit behandelt er seine Leser mit einer viel feineren psychologischen Schlauheit. Was er offen und mit deutlichen Worten lehrt, das widerspricht schon hart genug der Landeskirche: die Lehre Christi sei nur darum und nur insoweit die wahre Religion, als sie mit der ewigen Naturreligion der Vernunft übereinstimme. Aber der weitere Schluß lag nahe: da die Lehre Christi der uralten Vernunftreligion aller Menschen nichts hinzugefügt habe, da jede Offenbarung sich auf die Vernunft stützen müsse, um überhaupt geglaubt zu werden, sei jede Offenbarung entweder falsch oder überflüssig. Das war nicht mehr und nicht weniger als eben ein Abfall vom Christentum.

Schon darum hatte Tindal also kein Recht, sich und seine Anhänger „christliche Deisten“ zu nennen; dieser Bezeichnung sind sowohl seine Angriffe gegen die Geistlichen als auch besonders die Angriffe gegen die Glaubwürdigkeit der Bibel durchaus entgegen. Aber mit diesen antichristlichen Lehren ist die Tendenz des Buches noch nicht erschöpft; so oft sich Tindal gegen den Vorwurf des Atheismus verwahrt, sein klarer Gedankengang muß doch, zu Ende geführt, jede Offenbarung ablehnen, also die Grundlage aller positiven Religionen. Die Vernunft allein, natürlich „die von Gott verliehene Vernunft“, hat darüber zu entscheiden, was wir glauben sollen. Allerdings redet die reine Vernunftreligion vom Dasein einer ersten Ursache oder eines Gottes; ich habe just hier nicht zu prüfen, ob die Logik dieses Dasein wirklich beweise. Doch Tindals Ausführungen decken sich nicht mit den landläufigen Vorstellungen von Gott, d. h. sie decken sich nicht mit dem theologischen Gottesbegriffe; er gebraucht das Wort, vielleicht nicht ganz bewußt, in einem anderen

Sinne. Das Gebet habe keinen Zweck; der Glaube sei um des Menschen willen da; auch sei der Glaube an sich weder eine Tugend noch ein Laster. Das Buch Tindals hat gleich auf dem Titelblatte ein Motto aus Grotius (neben solchen aus Kirchenvätern), das dem nackten Atheismus nahekommt: „Das Recht der Natur ist dergestalt unveränderlich, daß auch Gott selbst es nicht ändern kann." Schon in Beziehung auf das Recht ist dieser Satz gotteslästerlich genug; wird er aber gar wie von Tindal auf die Sittlichkeit und den Glauben bezogen, so scheint mir nicht nur die Tatsache sondern auch die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung geleugnet zu werden.

Es versteht sich von selbst, daß Tindal die Frage, ob Atheismus oder Aberglaube im Staate bedenklicher sei, wieder wie Bayle beantwortet: der Aberglaube sei gefährlicher, am gefährlichsten aber ein Mensch, der keinen Gott glaubt und sich unter dem Deckmantel des Aberglaubens verbirgt. Der Gott, den man in der Kirchengeschichte lehre, scheine ein launisches Wesen zu sein, welches gebietet um des Gebietens willen. Den schimpflichen Namen eines Freidenkers trage der Verfasser gern; der Mensch könne nicht urteilen, ohne frei zu denken; die Vernunftfeinde wagen es nicht mehr, die Vernunft offen anzugreifen; sie richten darum ihre Angriffe gegen diejenige Vernunft, die sie Freigeisterei nennen. Es sei unmöglich, zugleich der Vernunft und der Offenbarung zu gehorchen. Nehme man einen Glauben auf Autorität hin an, so gründe sich jeder andere Glaube auf ebensolche Autorität. Der Theologe verwirre sich in einem Zirkelschluß: er beweise die Göttlichkeit der Bibel aus der Wahrheit ihrer Lehren und deren Wahrheit aus der Göttlichkeit des Buches.

Im 13. Kapitel, dem vorletzten, wendet sich Tindal mit erneuter Heftigkeit gegen die Geheimnisse der christlichen Religion und gegen die Glaubwürdigkeit der Apostel; er weiß da schon, daß auch die kirchlichen Begriffe (Kirche, Bischof, Geistlichkeit) ihre Bedeutungen im Laufe der Zeit geändert haben. Die Bibel sei keine zuverlässige Quelle der Offenbarung; das Volk besitze keinen Schlüssel zur Schrift.

Schließlich fordert er Toleranz für Juden, Heiden und Mohammedaner, nicht ihre staatliche Duldung bloß aus politischen Gründen, sondern die Anerkennung, daß die Naturreligion in allen Bekenntnissen genüge, vor Gott angenehm zu machen. Hätte er nur den Aberglauben einer einzigen Religion bestritten, so hätte er den Beifall aller übrigen erhalten; er aber habe den Aberglauben aller Religionen aufgedeckt und so könnten sich alle Menschen ohne Ausnahme in seiner Lehre vereinigen. Übrigens deckt sich Tindal den Rücken mit den bescheidenen Worten: Errare possum, haereticus esse nolo. (Ich kann irren, doch ein Ketzer sein will ich nicht.)

Dieses späte Hauptwerk Tindals ist elf Jahre darauf in deutscher Sprache erschienen, und der Übersetzer war kein Gegner, sondern ein beinahe offener Anhänger: Johann Lorenz Schmidt, in Deutschland damals lange bekannt und verfemt als Verfasser der Wertheimischen Bibelübersetzung. Auch Schmidt wandte freilich den Kunstgriff an, dem Zorn der Zionswächter dadurch zu entgehen, daß er dem Gifte ein Gegengift hinzufügte, daß er der Mitteilung des Freidenkerbuches eine sogenannte Widerlegung nachfolgen ließ; so lautete der Titel seiner Übersetzung: „Beweis, daß das Christentum so alt als die Welt sei, nebst Herrn Jacob Fosters Widerlegung desselben. Beides aus dem Englischen übersetzt (Frankfurt und Leipzig, 1741)." Mit Lorenz Schmidt werde ich mich noch ausführlich zu beschäftigen haben, wenn von den Anfängen der deutschen Aufklärung die Rede sein wird; hier möchte ich nur möglichst kurz des merkwürdigen James Foster gedenken, der unmittelbar nach Erscheinen von Tindals Buche eine Verteidigung der christlichen Offenbarung herausgegeben hatte, der aber nicht nur nach dem Urteile der deutschen Geistlichen, sondern selbst nach der gewichtigeren Meinung Humes zu den Freidenkern zu rechnen war.

Lorenz Schmidt

Foster (1697—1753), zuerst Presbyterianer und dann gar Prediger der Mennonitengemeinde in London, scheint in einigen Ketzereien betreffs der christlichen Geheimnisse ein Gesinnungsgenosse der Deisten gewesen zu sein; in seinen „Reden" zweifelt er an der Gottheit Christi, in einem Essay an der Verdammung derjenigen, die die Dreieinigkeit anzweifeln; also ein Socinianer, ein Naturalist. Und doch ist anzunehmen, daß sein Auftreten gegen Tindal ehrlich war in dem Buche: „The Usefullness, Truth and Excellency of the Christian Revelation defended against the Objections, contain'd in a late Book, entitled Christianity as old as the Creation". Foster war mit all seinen ketzerischen Ansichten ein Christ, Tindal ein Unchrist; Tindal zweifelt an der Echtheit und an dem Werte des Neuen Testaments, Foster deutet sich die Schrift auf seine Weise, aber er glaubt an sie als an Gottes Wort. Er sieht darum klarer als die rechtgläubigen Gegner Tindals, was dieser mit der Behauptung, das Christentum sei so alt wie die Welt, eigentlich gelehrt habe: daß das Christentum unnütz, daß es, abgesehen von seinem sittlichen Inhalte, Aberglaube und Schwärmerei sei. Darum will aber Foster die Denkfreiheit in Religionssachen nicht tadeln; die Vernichtung dieser Freiheit habe bösere Folgen als die Freiheit selbst. Foster hält sich an die Offenbarung, wie er sie versteht; er kennt den Bedeutungswandel der kirchlichen Begriffe, die Figürlichkeit so vieler Sätze und die Notwendigkeit, alle Aussprüche so zu deuten, daß Gott ein sittliches Wesen bleibe. Will man den Unterschied

Foster

zwischen dem christlichen Sektierer Foster und dem Unchristen Tindal sich einfach klarmachen, so lese man, was Foster über die Taufe und über das heilige Abendmahl vorträgt; er verstößt gröblich gegen die Einrichtungen und Ausdeutungen der herrschenden Kirche, aber er kommt von den beiden christlichen Symbolen nicht los, die für Tindal nur noch leere Formalitäten waren. Die Taufe sei das Bekenntnis zu Christo, habe also nur freiwillig zu geschehen, dürfe nur bei Erwachsenen vorgenommen werden; die Taufe habe wie bei den Urchristen in einem Untertauchen zu bestehen, und das dürfe in einer Zeit nicht abschrecken, die auch den zartesten Personen kalte Bäder empfehle. Das Abendmahl erinnere weder an den Gottmenschen, der eine Erfindung spitzfindiger Metaphysiker sei, noch daran, daß Gott seinen Sohn habe opfern müssen, um die Sünden der Menschen vergeben zu können; der Opfertod Jesu Christi habe sich nach dem natürlichen Laufe der Dinge zugetragen; trotzdem sei es von höchster sittlicher Wirkung, im Abendmahle sich an Christi Tod unter der Vorstellung eines Opfers zu erinnern.

Diese moralisierende Bewertung des Christentums ist nun allerdings bei Foster mit einer argen Sektiererei verbunden; es darf aber nicht übersehen werden, daß eine solche moralisierende Abschwächung der Religion in England viel rascher durchdrang als etwa in Deutschland, daß in der unendlich breiten Polemik gegen die Deisten die Stimmen immer zahlreicher wurden, die es für anständiger und vornehmer hielten, von den Dogmen zu schweigen und nur von der Sittlichkeit zu reden, daß endlich die populären Zeitschriften (die jetzt schon, ganz im Geiste von Shaftesburys Ästhetik und Moral, nur platter, in England die öffentliche Meinung des Mittelstandes zu beherrschen anfingen und viel mehr gelesen wurden als die gelehrten Streitschriften) zwar den Boden der Kirche nicht ausdrücklich verließen, aber die Freidenkerei dadurch mundgerechter machten, daß sie sie mit viel Moral und reichlichen Bibelsprüchen zu einem süßlichen Kinderbrei anrührten.

In Deutschland — das muß schon hier eingeschaltet werden — wurde der Vorsprung Hollands, Englands und Frankreichs, der Vorsprung in einer zugleich freien und geschmackvollen Literatur erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts eingeholt, durch die Hoheit Lessings und durch die Überwindung der Aufklärung (Kant, Goethe) sogar weit überholt; aber die Innerlichkeit des deutschen Pietismus und der Wahrheitsleidenschaft wühlte hier das Gemüt des Volkes schon vor dem englischen Freidenkerkriege viel tiefer auf. In Deutschland war es mehr ein herzzerreißender Kampf um den teuersten geistigen Besitz, in England im Grunde mehr ein Kampf um die Macht, bestenfalls ein Kampf um wissenschaft-

liche Wahrheit. Die Hauptgegner der deutschen Pietisten und Freigeister waren theologische Universitätsprofessoren, die Hauptgegner der englischen Deisten waren Kirchenfürsten. Auch Tindal hatte sich noch gegen einen hochmögenden Bischof zu wehren.

Gibson

Gibson, der Bischof von London, der es liebte, Hirtenbriefe zu schreiben oder für sich schreiben zu lassen, wandte sich in einigen Sendschreiben an die Städte London und Westminster gegen die Freidenker und insbesondere gegen Tindal; dieser antwortete zunächst in ebensolchen Sendschreiben „an die Einwohner der zwei großen Städte London und Westminster", recht vorsichtig und ausweichend: die Vernunft habe er nur für diejenigen Völker und für diejenigen Zeiten als hinreichend erklärt, die noch keine Offenbarung besaßen. Nun wagte es aber Gibson in einem dritten Hirtenbriefe die allgemeinen frommen Redensarten zu verlassen und sich auf das Gebiet der Bibelkritik zu begeben; er tadelte die Deisten, die sittliche Lehren nicht darum glaubten, weil sie in der Bibel stehen, sondern die Bibel nur um der sittlichen Sätze willen schätzten; solchen und ähnlichen Entsetzlichkeiten stellte der Prälat kraft seines Amtes einfach die rechtgläubige Anschauung entgegen: das christliche Lehrgebäude sei in den Evangelien enthalten, diese seien vom Heiligen Geiste diktiert, echt überliefert und für alle Christen verbindlich. Dagegen wandte sich Tindal (1732) mit einer Kritik, die natürlich hinter der späteren streng historischen Forschung zurückblieb, doch namentlich für das Evangelium Matthäi Untersuchungen über die Herkunft anstellte; die kanonische Geltung dieses Evangeliums wird geradezu bestritten. Noch einmal, in seinem Todesjahre (1733), nahm sich Tindal die Freiheit, in einer Verteidigungsschrift seine Gesinnungen gegen das Evangelium Matthäi, gegen den Bischof Gibson und gegen dessen Klopffechter zu wiederholen; an dieser letzten Äußerung scheint mir nichts so beachtenswert wie die schlichte Hervorhebung des Gedankens (der seitdem der geltende ist), daß solche Hirtenbriefe für den gemeinen Mann bestimmt seien und nicht mehr für die gebildete Welt.

Als Tindal starb, wiederholte sich der Zank, der sich nach dem Tode von Collins abgespielt hatte. Die freidenkerischen Freunde berichteten, wie tapfer, ruhig und heiter der Unchrist das Leben verlassen hätte; die Frommen leugneten die Möglichkeit eines sanften Todes bei einem Verdammten.

Von der nächstfolgenden Zeit wurde nicht Toland, sondern Tindal für den wahren Apostel des Deismus gehalten; „Christianity as old as the Creation" wurde den Anhängern der Naturreligion — wie gesagt — zu ihrer Bibel. Wir können das Buch unmöglich sehr hoch einschätzen.

Ohne persönliche Vorzüge des Stils oder der Kraft trägt er die Gedanken seiner Vorgänger noch einmal vor und bemüht besonders Locke um die psychologischen Unterlagen des Vernunftgebrauchs. Vernunft und Religion müssen dasselbe lehren, weil sie dasselbe sind. Der Mensch hat die Religion in seiner Vernunft, braucht sie also nicht erst durch eine Offenbarung zu erhalten; ein sehr bekanntes altes Witzwort von John Selden (1584—1654, er hatte das Steckenpferd, eine Art von jüdischem Naturrecht zu erfinden) wird angeführt: „Die Menschen sehen sich nach der Religion um wie der Metzger nach seinem Messer, als er es im Maul hatte."*) Was von der Naturreligion, die unveränderlich ist wie Gott, abweiche, sei Aberglaube. Nur etwas deutlicher steht also bei Tindal die Naturreligion, die einer Offenbarung gar nicht bedarf, zwischen dem Atheismus oder dem Unglauben und jeder positiven Religion (das Christentum natürlich ausgenommen) oder dem Aberglauben. Keine Offenbarung dürfe der Vernunft widersprechen; in dieser Verlegenheit habe man im Heidentum wie im Christentum (für das Christentum wird es wieder nur angedeutet) die Absurditäten allegorisch zu deuten gesucht. Es ist nur eine Äußerlichkeit, darf aber bei Tindal ebensowenig außer acht gelassen werden wie bei den anderen Deisten, daß entweder das Christentum überhaupt oder der Protestantismus oder doch wenigstens die englische Kirche von der Verdammung ausgenommen wird; die Priester werden heilige Schlächter genannt, aber wohlgemerkt nur die heidnischen; der Klerus habe den Aberglauben in selbstsüchtiger Absicht gefördert, aber wohlgemerkt nur der päpstliche Klerus. Der Titelsatz seines Hauptwerkes, das Christentum sei so alt wie die Schöpfung, soll nach recht häufigen Versicherungen den Sinn haben: das Christentum sei identisch mit der ursprünglichen Naturreligion, sei also nicht neu, aber wahr; die eigentliche Meinung aber ist: das Christentum sei überall nicht wahr, wo es mit der Naturreligion nicht übereinstimme.

Morgan

Wir haben schon bei Toland und dann bei dem Streite um die Bedeutung der Weissagungen erfahren, daß das Alte Testament früher und heftiger kritisiert wurde als das Neue Testament, das Judentum (auch schon bei Spinoza und bei Bayle) rücksichtsloser preisgegeben als das Christentum. Jetzt erstand dem Alten Testament ein neuer Gegner

*) Der Sinn des Scherzes ist: wir haben eine natürliche Religion im Kopfe und brauchen uns nach keiner Offenbarung umzusehen; der Theologe ist der Metzger. John Selden war ein sehr gelehrter Jurist und Orientalist. Der Kirche gegenüber so frei, daß er z. B. die Polygamie als Naturrecht anerkannte, war er als Politiker gefällig genug, auf Wunsch des Königs Jacob I. ein Buch zugunsten von Englands Seeherrschaft zu schreiben, gegen Grotius. Er schloß sich zuletzt den Sekten an, die sich gegen die Staatskirche verbanden; zu Cromwell ließ er sich aber nicht hinüberziehen.

in Thomas Morgan, der 1737 den „Moralischen Philosophen“ (den Rest des langen Titels wollen der Leser und ich einander schenken) herausgab und in den folgenden drei Jahren zwei Fortsetzungen über den moralischen Glauben und gegen die Theokratie hinzufügte. Trinius nennt sein Leben ruchlos, liederlich und ärgerlich (im Sinne von skandalös) und meint ohne Beweis, er habe die Sache der Deisten um des Brotes willen verteidigt, also zu den „hungrigen Freidenkern“ gehört. Nach dem, was ich über die hohe soziale Stellung vieler englischer Deisten und über die Bedeutung dieses Umstandes für ihre geistige Freiheit gesagt habe, will ich mit gutem Rechte die Tatsache hervorheben, daß nicht viel mehr als hundert Jahre nach Lord Herbert ein armer, ein „hungriger“ Freidenker überhaupt möglich war. Der dritte Stand war in diesen hundert Jahren von der Freidenkerei angesteckt worden.

In Wahrheit muß Morgan seiner Überzeugung Opfer gebracht haben; denn als er in einer Schrift den Arianismus verteidigt, also die Lehre von der Dreieinigkeit bezweifelt hatte, verlor er seinen Predigerdienst und wurde Arzt, um sein Leben fristen zu können. Ich habe nicht in Erfahrung gebracht, was ihn dazu lockte, viele Jahre seines Lebens unter den Arabern an der Nordküste von Afrika zuzubringen; ich kenne auch keine seiner medizinischen Schriften. Er starb im Jahre 1743.

In seiner Darstellung und in deren Tone scheint Morgan der Behauptung Tindals, das Christentum sei so alt wie die Schöpfung, oft entgegengesetzt; er spricht von Jesus Christus mit Hochachtung und erklärt ausdrücklich, die moralische Lehre des Neuen Testaments finde sich weder bei den Juden noch bei den Gesetzgebern und Philosophen der Chinesen, Perser und Griechen. Da er aber die moralische Wahrheit und das menschliche Urteil darüber für das einzige Kennzeichen der göttlichen Wahrheit erklärt, sich übrigens recht ketzerisch einen Christen auf dem Boden des Neuen Testaments nennt, endlich jede Möglichkeit einer Offenbarung leugnet, so wird er doch wohl mit Recht zu den Deisten gerechnet und nahm diese Bezeichnung in einer letzten Schrift selbst für sich in Anspruch. Entscheidend ist, daß er in der Moral jede Autorität verwirft, auch die göttliche. Den Glauben an Wunder bestreitet er mit großer Schärfe und Heftigkeit; besonders die Wunder des Alten Testaments sind ihm eitel Betrügereien; und in den Jahren 1737 bis 1742 entwickelt sich sein Haß gegen das Judentum immer deutlicher zu einem Hasse gegen die Religion, die er das christliche Judentum nennt, eine historische, politische, mechanische Pfaffenreligion ohne moralischen Wert. Man muß sich erinnern, welche Rolle das Alte Testament just bei den Engländern seit der Revolution in Sprache und Sitte spielte, um die

Wirkung von Morgans Angriffen gegen das Judentum zu begreifen; er schlug den Sack. Er ließ die Schlüsse ziehen, die er selbst aus seinen Vordersätzen nicht ausdrücklich zog. Das erstaunlich dumme Volk der Juden sei allezeit vom Geiste des Teufels inspiriert gewesen; der Gott Israels sei ebensosehr ein Betrug und ein Götze wie die heidnischen Gottheiten; dazu: „die Juden gossen ihren Geist und Glauben den Christen ein".

Aber im Eifer der Polemik wendet er sich mitunter auch direkt gegen christliche Dogmen, so wenn er dem Tode Jesu alle verdienstliche Kraft abspricht oder die Empfängnis Jesu als natürlich darstellt. Leichter zu nehmen, aber der Orthodoxie um so verhaßter sind Morgans Werturteile über Persönlichkeiten des Alten und Neuen Testaments; zwar der König David wird da nicht zum ersten Male getadelt, nur daß Morgan ihn ganz zum Teufel schickte, von dem er hergekommen wäre; auch für seine Beschimpfung Josephs, des Ägypters, der der erste Betrüger gewesen wäre, stand Morgan durchaus nicht allein; daß er aber den Apostel Paulus für den Patriarchen der Freidenker und Deisten erklärte, die Judenchristen dagegen für Götzendiener, mußte die ganze rechtgläubige Geistlichkeit gegen Morgan aufbringen.

Seine letzte Meinung hat er, nicht ohne Beimischung theologischer Redensarten, in seiner „Physico-Theologie" (1741) ausgesprochen.*) Er lehnt nicht nur die Wunder ab und den äußeren Gottesdienst, er lacht auch über den Sündenfall und über die Genugtuung, ja sogar über die Erleuchtung durch den Heiligen Geist. „Ein offenbarer Atheist kann Gott lieben, ohne ihn zu kennen oder zu bekennen." An einer anderen Stelle freilich wird der Atheismus immerhin eine Schwärmerei zwischen Schlafen und Wachen genannt. Überhaupt ist Morgan in seinen Grundsätzen so unklar, daß er in einem besonders verfaßten deistischen Gebete nicht Gott anruft, sondern die ewige Vernunft, von dieser Vernunft aber etwas wie eine Vorsehung und eine väterliche Züchtigung erwartet.

Neu und stark ist an Morgan eben nur seine unbedingte Ablehnung des Alten Testaments. Jesaias habe das Reich Christi ebensowenig vorausgewußt wie die Analysis des Unendlichen. Die Kritik des jüdischen Gesetzes entbehrt so sehr jedes historischen Sinns, daß man fast Lust bekäme, Moses gegen Morgan in Schutz zu nehmen. Diesem ist aber die Bekämpfung des Judentums nur ein Mittel zum Zwecke. Er geht schon so weit, den Judengott Jehova einen Götzen zu nennen, einen untergeord-

*) Die Physikotheologie begann von da aus bald eine ebenso große wie lächerliche Rolle zu spielen, zum Gottesbeweise aus den vermeintlichen Zwecken in der Natur. Jede Abteilung der Naturwissenschaft wurde in Anspruch genommen. Wir werden ihr bei den unfreiwillig komischen Gedichten unseres Brockes wieder begegnen.

neten, beschränkten Nationalgott; und er zieht den Schluß, man dürfe die Intoleranz und Gewissensknechtung dieses nationalen Schutzgottes nicht nachahmen. Der unjüdische Heidenapostel Paulus wird ihm, wie gesagt, zu einem Judenfeinde und Freidenker; wer die Religion des Paulus angenommen hat, sei ein christlicher Deist, wie gesagt, die Kirchengläubigen seien christliche Juden; die Hierarchie sei antichristlich. Morgan ist nicht weit davon, auch die gesamte Reformation für jüdisch zu erklären.

Wie die meisten deistischen Schriften rief auch die von Morgan eine Menge Gegenschriften hervor. Namentlich Leland, der fromme Geschichtschreiber des Deismus, nahm David und die Propheten ebenso in Schutz wie die Humanität des Alten Testaments. Die Rechtgläubigen schrieben eine Widerlegung Morgans nach der anderen, gelegentlich wohl auch gegeneinander. Die göttliche Sendung Mosis wurde behauptet; auch Thomas Chubb mischte sich in den Streit. Ich hätte diesen Autodidakten in der Theologie schon bei anderer Gelegenheit einführen können; als William Whiston um der Trinität und um der Weissagungen willen Streit erregte und viel genannt wurde, brachte ihm ein Freund des Handwerkers Chubb dessen Abhandlung über die Unterordnung des Sohnes unter Gottvater mit; Whiston verbesserte einige Fehler und ließ den Aufsatz (1715) drucken. So trat einer der letzten Deisten in die Öffentlichkeit, ein Außenseiter, ein Unzünftiger, ein Mann aus dem Volke. (Chubb lebte von 1679 bis 1747.)

Chubb

Chubb erinnert eher an die begeisterten deutschen Handwerker, die ohne gelehrte Bildung, vom inneren Geiste getrieben, sich munter an die Bewältigung der schwierigsten Fragen machen. Die Persönlichkeiten oft bedeutender als die Schriften; man denke an Jacob Böhme. Chubb wurde ein Ketzer, weil ihn religiöse Fragen überhaupt beschäftigten. Durch eigene Kraft entwickelte er sich aus einem gläubigen Christen zu einem Socinianer, um endlich in einen Deismus hinüberzugleiten, der von Atheismus nicht weit entfernt war. Eine Ketzerei gegen die Dreieinigkeit enthielt schon die erwähnte erste Schrift; die Suprematie des Vaters wird behauptet. Schon 1730 werden die Pflichten der Religion als auf Vernunft begründet bewiesen; Vernunft sei zur wahren Religion zureichend; 1733 ist er so weit, den Heiden ohne Bibel und Christentum Gottes Gnade zu versichern. Im Jahre 1741 wird Vernunftreligion und politischer Liberalismus gepredigt. So viele kleinere und größere Schriften er aber auch verfaßt hatte, seine trotzige Gesinnung war erst aus seinen nachgelassenen Werken zu erkennen, welche in zwei Bänden 1748 erschienen; da bekennt er sich klar dazu, daß er an der Erhörung der Gebete, an der Dreieinigkeit, an der Auferstehung und an der Gottheit Christi zweifle; er leugnet

die Unsterblichkeit der Seele, jede Offenbarung und alles Übernatürliche. Um seine Unchristlichkeit brauchen wir uns auf dieser Stufe des Deismus kaum mehr zu bekümmern; wir dürfen aber nicht übersehen, wie frei und eigentlich schon materialistisch hier einige Glaubensartikel aus der ersten Zeit des Deismus beiseitegeschoben werden.

Die natürliche Religion glaubt jetzt entschieden ebensowenig an eine Wirkung der Gebete wie an eine Vorsehung. „Gott erfüllt unsere Bitten nicht, weil alle Dinge ihren natürlichen Gang gehen, wir mögen beten oder nicht.“ Das Gebet könne subjektiv gute Gesinnungen beim Beter selbst hervorbringen; dem Gotte müsse es als ein Gespött mißfallen.

Über die Unsterblichkeit der Seele drückt er sich nicht so entschieden aus, verschmäht sogar die herkömmlichen Reden über ein künftiges Leben nicht. Doch solle man sich bei dieser Frage nicht etwa auf die sogenannte Offenbarung berufen, auch nicht auf die Ungerechtigkeit der irdischen Schicksale; nach den Gründen der ausgleichenden Gerechtigkeit müßte man ja auch den Tieren ein künftiges Leben zusprechen, weil doch auch die Pferde ungleiche Schicksale hätten, je nachdem sie einen guten oder bösen Herrn fänden. Fast übermütig klingt es, wenn er sagt, am Jüngsten Tage werde sicherlich keine Untersuchung wegen Gotteslästerung angestrengt werden. Am Ende erklärt er es für völlig zweifelhaft, ob die Seele mit dem Körper sterbe und ob die Materie denken könne oder nicht. Ein skeptischer Materialismus regt sich hier bereits.

Ebenso ungewiß scheint es ihm, ob Gott sich jemals geoffenbart habe; Offenbarung sei durch keine Regel von Betrug oder Selbsttäuschung zu unterscheiden. Eine kleine Bosheit mag es sein, daß er die mohammedanische Offenbarung immerhin für annehmbarer zu halten scheint, als die christliche; aber auf die nicht mehr neue Kritik der Bibel, der Wunder und des Christentums, auf seine Darstellung der apostolischen Betrügereien will ich, wie gesagt, nicht wieder eingehen.

In dem ersten Bande seiner nachgelassenen Schriften findet sich ein offenbar ehrlicher, wenn auch recht pathetischer Abschied an den Leser. Chubb hat seine Behauptung, daß das Übernatürliche an einer Sache schon ihre Unvollkommenheit enthalte, so völlig vergessen, daß er rührselig von seiner Sicherheit redet, der göttlichen Gnade teilhaft zu werden; aber er sagt auch in dem gleichen Zusammenhange mit einem vorsichtigen Bedingungssatze, er sei furchtlos, *wenn* Jesus nach dem christlichen Dogma die Lebendigen und die Toten richten werde. Man braucht diesen Abschiedsworten keine zu große Bedeutung beizulegen; darf sie aber den Fälschungen der Geistlichen entgegenhalten, die früher und später über das verzweifelte Sterben aller Unchristen berichtet haben.

Die Zeitgenossen bewunderten den Handschuhmacher und Lichtzieher Chubb, selbst Pope bewunderte ihn, aber ein wenig von oben hinunter wurde immer hervorgehoben, daß man es mit einem Dilettanten zu tun hätte, der nicht einmal Griechisch verstand; ich brauche nicht erst zu sagen, daß zu einer Vertiefung religiöser Anschauungen durchaus keine Schulbildung gehört; weder Jesus noch seine Apostel besaßen Schulbildung. Für Chubb ist aber besonders bemerkenswert, daß er einer gelehrten Bibelkritik gar nicht bedurfte, weil er sich um den evangelischen Bericht etwa vom Tode und der Auferstehung Christi gar nicht bekümmerte; ihm war die sittliche Lehre das ganze Evangelium. Die christliche Religion bestehe in Sittlichkeit. Jesus Christus habe wahrscheinlich gelebt, wahrscheinlich unter den Umständen, die berichtet werden, sei aber ein Mensch gewesen wie andere. Die Privatmeinungen der Apostel und Evangelisten seien unverbindlich. Hätte Jesus den Armen und Elenden die Glaubenslehren der heutigen Kirche vortragen wollen, er hätte ebensogut in einer unbekannten Sprache predigen können. Jesus lehrte sein Leben und lebte seine Lehre. Ein Leben nach diesem Vorbilde sei das Zeichen des Christentums, nicht das Kreuz. Die Hierarchie mit ihren Titeln und Ehren sei antichristlich. In Wirklichkeit habe das Christentum aber die Menschen nicht sittlicher gemacht; die Schuld liege an den Leuten, die den Begriff der Orthodoxie aufgestellt und mit der Offenbarung ein falsches Kartenspiel getrieben haben. Ob jemand rechtgläubig sei oder nicht, gehe die bürgerliche Gesellschaft gar nichts an; auch der Atheist habe den Anspruch auf den Schutz der Gesellschaft. Das Christentum kenne keine Orthodoxie; schon das athanasische Glaubensbekenntnis sei antichristlich gewesen.

Noch einmal, es wäre töricht, diesen leidenschaftlichen Gegner aller religiösen Dogmen darum geringer zu schätzen, weil er auf keiner Schule Theologie studiert hatte. Ich möchte nur ein Beispiel dafür geben, wie sein gesunder Menschenverstand einer kräftigeren und trotzdem feineren Begründung fähig war, als die Gottesgelehrten deren aufbrachten. Man hatte schon seit Beginn der Reformation allerlei gegen die Kindertaufe vorgebracht; auch Chubb verwarf die Kindertaufe,*) aber er wandte gegen sie die neue Behauptung ein: das Christentum soll nicht erblich sein. Vielleicht genügt dieses eine Wort, das Andenken Chubbs bei nachdenklichen Lesern zu erhalten.

Bolingbroke

Die Bücher, mit deren Inhalt ich die Geschichte des englischen Deismus abschließen möchte, rühren wieder von einem einflußreichen Staats-

*) Und doch lange nicht Chubb als der erste. Hatte doch schon Tertullianus (gest. um 220), der heftige afrikanische Kirchenvater, gesagt, man erwerbe das Christentum nicht durch Geburt, man müsse selbst ein Christ werden. (Fiunt, non nascuntur Christiani.)

manne her, der den Kontinent freiwillig und unfreiwillig bereist, französische Bildung aufgenommen, übrigens in seiner Jugend zu London durch sein üppiges Leben Anstoß erregt hatte. Lord Bolingbroke (geb. 1672, gest. 1751) war bekanntlich zur Zeit der Königin Anna zuerst Staatssekretär unter dem Whig Marlborough, dann Haupt des Toryministeriums, nach dem Tode der Königin gestürzt, in die Schicksale des Prätendenten verwickelt, wurde er endlich durch Neigung und eine französische Heirat verlockt, die letzten Jahrzehnte seines Lebens häufig in Frankreich zuzubringen. Ich halte es für keinen Zufall, daß dieser franzosenfreundliche Tory berufen war, durch den Frieden von Utrecht, einen übrigens für das eben erst auch formell vereinigte Großbritannien sehr günstigen Frieden (Erwerbung von Gibraltar), dem Kriege ein Ende zu machen; noch wenige Jahre vorher hatte der charaktervollere Deist und Whig Toland als politischer Agent den Haß gegen Frankreich geschürt, auch in seinen hier benützten diplomatischen Relationen über die Höfe von Berlin und Hannover. Bolingbroke arbeitete gegen die Berufung der neuen Dynastie; er mußte (1715) flüchten, durfte nach acht Jahren heimkehren, erhielt seine Güter zurück, durfte aber nicht Parlamentsmitglied werden, nicht im Ober- und nicht im Unterhause. Sein Ehrgeiz duldete es nicht lange, daß er als Gutsbesitzer im Dunkeln blieb und sich mit der „Freundschaft" von Schriftstellern, wie Swift und Pope, begnügte; weil er nicht mehr als Staatsmann wirken durfte, wurde er Schriftsteller und Journalist; er schrieb Aufsätze für die der Regierung feindliche Wochenschrift „Craftsman", später erst und wieder in Frankreich seine Briefe über die Geschichte. Lord Bolingbroke verstand sich also erst spät zur Schriftstellerei.

Die Kühnheit, mit welcher Bolingbroke das bißchen Bibelkritik der Zeit zu einer Kritik der geschichtlichen Wahrheit überhaupt, das bißchen Dogmenkritik zu einer Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens zu erweitern suchte, wäre gewiß nicht möglich gewesen, wenn nicht Locke mit seiner tiefgründigen psychologischen Untersuchung des Verstandes vorausgegangen wäre; dennoch ist Bolingbrokes überlegene, bei allem Witz weltmännisch zurückhaltende Darstellungsart ein wenig unenglisch; englisch möchte man höchstens eine gewisse Leidenschaftlichkeit nennen, mit der er alle Metaphysik verwirft, die Empirie allein als Führerin anerkennt, dabei aber mit — bewußter oder unbewußter — Heuchelei alle Konsequenzen seiner religiösen Freigeisterei wieder abschwächt und die Religion, ja sogar die herrschende Religion, für die Masse oder das Volk gesichert wissen will.

In seiner Weltanschauung war Bolingbroke bei weitem kein so moderner Geist wie Toland; als Schriftsteller steht er uns trotzdem viel näher, weil in seinen Schriften eine starke Persönlichkeit frei von jeder

Pedanterei zu Worte kommt. Man hat ihm diese Entfernung von der Schulsprache als einen Mangel an Methode vorgeworfen; wirklich hat er seinen Stil mehr an dem lehrhaften Dichter Pope und auch schon an dem Satiriker Swift gebildet als an den Philosophen, von denen er aber die bedeutendsten Zeitgenossen, Locke und Berkeley, sehr gut kannte und just auf dem religiösen Gebiete überwunden hatte. Bolingbroke hatte sehr viel gelernt, nahm aber niemals die Maske eines Gelehrten vor. Mit vollem Bewußtsein verzichtet er darauf, mit den Theologen alter und neuer Zeit über Dogmen zu streiten, die ja doch die Einfalt der echten Christuslehre verfälscht hätten. Nicht gerade mit äußerster Konsequenz, aber doch immer der gleiche Kenner von Welt und Menschen, führt der letzte Deist unablässig seinen Kampf auf zwei Fronten: gegen die Theologen und gegen die Atheisten. Zu diesem zweiten Kampfe scheint ihn hauptsächlich der heute noch geltende Grundsatz veranlaßt zu haben, dem Volke müsse die Religion erhalten bleiben; ich sage es noch einmal, weil wir uns hüten müssen, den Aufklärern des 18. Jahrhunderts die demokratische Politik unserer Tage in die Gedanken zu legen. Darum ist sein tiefstes Verhältnis zum Gottglauben ebenso schwer aufzuklären wie etwa das von Voltaire; sein Bekenntnis zu einem höchsten Wesen ist oft ebenso absichtlich und laut, seine Anerkennung des Christentums, d. h. des Urchristentums, nicht ganz so unehrlich, dafür auch niemals so ironisch wie bei Voltaire. Bolingbrokes besonderer Haß gilt wie bei Morgan dem alten Judengotte und dem Alten Testament; wagt er doch, die Leute, welche den Pentateuch für inspiriert halten, mit dem verrückten Don Quichotte zu vergleichen, der an die Wahrheit seiner Ritterromane glaubte.

Solche Ausfälle können bei einem Autor nicht überraschen, der ohne jede Rücksicht auf die Gewohnheiten der theologischen und der gelehrten Welt über geistliche und profane Berühmtheiten die härtesten Urteile zu fällen pflegte und namentlich mit dem Worte Wahnsinn sehr freigebig war. So werden von ihm nicht nur die Kirchenväter behandelt, sondern sogar (das „sogar“ im Sinne der Zeit) die griechischen Philosophen; selbst der sonst verehrte Locke wird einmal wahnwitzig genannt, weil er an ein Vermögen zur Bildung abstrakter Begriffe geglaubt hätte (man merkt den Einfluß von Berkeley).

Daß seine Behandlung solcher Fragen nur exoterisch war, daß er im Herzen noch freier dachte, als er öffentlich auszusprechen für richtig hielt, erhellt vielleicht aus einer Stelle, wo er eine Regel der Sufi, der ketzerischen Mystiker unter den Mohammedanern Persiens,*) zu seiner

*) Die Sufis waren ursprünglich die Asketen des Islam; ihr Name von der groben Mönchskleidung genommen (suf = Wolle). Sie treten schon gegen Ende des 7. Jahrhunderts

eigenen macht: „Bleibt bei den Meinungen Euerer Väter, wenn Ihr keine Ursache zum Zweifel findet; sonst suchet ruhig die Wahrheit; aber hütet Euch, andere Menschen irrezumachen."

Es ist wahrscheinlich schon etwas Pedanterei dabei, wenn man versucht, die Grundgedanken dieses Schriftstellers in einige Ordnung oder gar in ein System zu bringen; denn Bolingbroke hat sich mit Recht gerühmt, er schreibe so, wie man gewöhnlich spricht. Leland aber hat sich dieser Mühe zum Zwecke einer weitläufigen Polemik unterzogen und die schwere Arbeit so gut ausgeführt (II, S. 216 f.), daß ich seine Übersicht gern wiedergeben will. Er stellt folgende sieben Punkte als wichtig für Bolingbrokes Lehre auf:

1. Es gibt ein höchstes allervollkommenstes Wesen, welches der Urheber aller Dinge und sowohl allmächtig als unendlich weise ist; wir dürfen ihm aber keine sittlichen, von seinen natürlichen verschiedenen Eigenschaften zuschreiben, besonders nicht Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte. Es besitzt die Eigenschaften nicht, die wir unter solchen Begriffen denken; noch etwa andere Vollkommenheiten, die mit menschlichen Eigenschaften Ähnlichkeit haben. Aus diesen Eigenschaften sittliche Verpflichtungen der Menschen herzuleiten oder von einer Nachahmung Gottes zu reden, ist Schwärmerei oder Lästerung.

2. Gott hat die Welt geschaffen und im Anfang ihre Gesetze bestimmt. Jetzt aber kümmert er sich nicht weiter um die Menschen oder seine Vorsehung erstreckt sich nur auf ganze Völker, nicht aber auf einzelne Menschen, ihre Handlungen oder Schicksale.

3. Die Seele ist keine vom Leibe verschiedene Substanz. Der ganze Mensch vergeht im Tode. Die Lehre von künftigen Belohnungen und Strafen zu glauben, mag nützlich sein; es ist aber doch eine Erdichtung, welche weder auf die Natur, noch auf die Vernunft gegründet ist. Aus den Ungerechtigkeiten auf Erden auf künftige Vergeltungen zu schließen, ist ungereimt und gotteslästerlich.

4. Das Gesetz der Natur zeigt alle die Pflichten, welche die Vernunft aus einer Betrachtung des gegenwärtigen Menschenlebens herleiten kann.

---

auf, zeigen in ihren besten Dichtern und Denkern in der Folgezeit neuplatonische, pantheistische Richtungen, sind aber erst seit ungefähr hundert Jahren in der abendländischen Weltliteratur als beachtenswerte Ketzer anerkannt worden. Ein gutes Beispiel des Sufismus gibt der Robinsonroman von Tophail (I, 270 ff.). Ich benütze auch diese Gelegenheit, die Auffassung zu wiederholen, daß der Islam eine christliche Sekte ist, natürlich eine christliche Ketzerei. Da im Islam von den Lehren eines freieren Christentums eben nur die Gotteskindschaft Jesu Christi geleugnet wird, ist es nicht erstaunlich, daß einige englische Deisten und ihre Schüler, die deutschen Toleranzprediger, sich zum Islam hingezogen fühlten; wie wir denn auch gesehen haben, daß die Sultane die Arianer oder Socinianer in ihren Vasallenstaaten beschützten.

Dieses Gesetz ist deutlich und für jedermann erkennbar; es ist aber durch ältere Philosophen und neuere Theologen verdunkelt und verwirrt worden. Die Strafen dieses Gesetzes betreffen wieder nur ganze Völker, nicht einzelne Menschen.

5. Weil das Gesetz der Natur deutlich und zureichend ist, kann man schließen, daß Gott den Menschen keine andere Offenbarung seines Willens gegeben habe; eine außerordentliche übernatürliche Offenbarung sei weder erforderlich noch nützlich.

6. Es ist gottlos und gotteslästerlich, die Schriften des Alten Testaments für göttliche Offenbarung und Inspiration zu halten; seine Historien sind falsch und unglaublich und seine Religion für Gott unanständig; auch streitet sie mit seinen Vollkommenheiten.

7. Das Neue Testament besteht aus zwei einander widersprechenden Evangelien, dem von Jesus und dem von Paulus. Das von Jesus selbst gelehrte Christentum kann in seiner Einfalt als Verkündigung des Naturgesetzes oder vielmehr der platonischen Religion angesehen werden. Allerdings, die Lehren von einem Erlösertode und von jenseitigen Strafen und Belohnungen sind sinnlos und können mit den Eigenschaften Gottes nicht zusammen bestehen.

Die drei letzten Punkte, die das Verhältnis Bolingbrokes zu der jüdischen und zu der christlichen Offenbarung angehen, haben weit über England hinaus bei Theologen und Laien Aufsehen gemacht, als sie nach dem Tode des Verfassers in seiner ausführlichen Darlegung bekannt geworden waren; wir würden in der Behandlung dieser Fragen manches Neue finden, eben weil Bolingbroke grundsätzlich jeden gelehrten oder gar scholastischen Apparat vermeidet und frei von der Leber spricht; aber die Fragen selbst (nach der Offenbarung, nach dem Werte der jüdischen Bücher und nach der Bedeutung des Heidenapostels) sind schon von den vorausgegangenen Deisten oft erörtert worden. Ich werde mich darum darauf beschränken, Bolingbrokes Gedanken zu den vier ersten Punkten deutlicher zu machen, also seine Naturreligion, die immer noch nicht grauer Rationalismus ist, etwas genauer vorzutragen und einige Mißverständnisse nach Kräften zu beseitigen.

Gott

Bei seiner gern und lebhaft wiederholten Beteuerung, er lasse sich den Glauben an ein vollkommenes höchstes Wesen von den argen Atheisten nicht wegdemonstrieren, ist zweierlei zu beachten. Erstens, daß Bolingbrokes Gott unmöglich der Gott der Kirchenlehre und des Volksglaubens, kurz, der Gottesbegriff des christlichen Sprachgebrauchs sein kann, wenn man diesem Wesen vorher die entscheidenden hergebrachten Eigenschaften abgesprochen hat; ein Gott, auf welchen die sittlichen Begriffe (Heilig-

keit, Gerechtigkeit, Güte) keine Anwendung finden, hat mit dem Gotte der monotheistischen Tradition nichts mehr zu schaffen; der alte Name wird ohne Grund beibehalten, ja es ist gar nicht einzusehen, warum dieses sehr mächtige und sehr kluge Wesen nicht der Teufel genannt werde. Aber Sprachkritik ist Bolingbrokes Sache nicht; ebensowenig wie die der noch berühmteren französischen Zeitgenossen. Zweitens unterscheidet sich sein Beweisversuch für das Dasein Gottes von allen solchen Versuchen der antiken und der christlichen Zeit dadurch, daß der Engländer, hierin ein Schüler Bacons, nur aposteriorische Schlüsse anerkennt und jeden Beweis a priori für eine eitle Träumerei der ihm verhaßten Metaphysiker erklärt. Nicht einmal den abgedroschenen historischen Beweis aus der angeblichen Übereinstimmung aller Zeiten und Völker läßt er gelten; dem natürlichen Verstande sei sogar die Vielgötterei angemessener gewesen als der abstrakte Glaube an ein höchstes Wesen.

Von besonderer Kraft im Zeitalter des Optimismus ist es, daß Bolingbroke nur die Macht und die Weisheit Gottes zugeben will, ihm aber die sittlichen Eigenschaften („nach den Begriffen, die wir uns davon machen") einfach abspricht; für Gottes Gerechtigkeit und Güte finde sich in der Natur keine Spur eines Erkenntnisgrundes; ein Atheist habe es leicht, solche Lehren zu widerlegen. Und Eigenschaften, die wir nicht entdecken und nicht begreifen, können wir auch nicht nachahmen. Man glaubt anderthalb Jahrhunderte vor Nietzsche einen Amoralisten (aus der Voltaireperiode) zu vernehmen, wenn Bolingbroke mit ungewöhnlicher Sprachkraft ausruft: die sittlichen Eigenschaften Gottes werden von seinen natürlichen Eigenschaften verschlungen; gerecht und gut sei, was nach den Naturgesetzen gut ist; nur ein Narr könne dem Gotte, weil er ein vollkommenes Wesen ist, die menschlichen Tugenden, etwa der Mäßigkeit oder der Tapferkeit, zuschreiben. Sein eingefleischter Haß gegen alle Idealisten im ontologischen Sinne, also gegen alle Metaphysiker von Platon bis Berkeley, läßt ihn mit ausgesuchter Bosheit gegen die Geistlichen losziehen, die (wie der doch halb mystische Cudworth) von Ideen Gottes zu reden sich unterstehen; doch auch bezüglich dieses Problems hat Bolingbroke leider den Mut der Inkonsequenz, fast hätte ich gesagt: die Gewohnheit der Inkonsequenz.

Das ist sehr einfach aus der Entstehungsart seiner Essays zu erklären; aber einen Mangel an Klarheit beweist es doch, wenn er außer den Lehren der natürlichen Religion auch ganz zuversichtlich die Lehren einer natürlichen Theologie vortragen zu wollen behauptet, und so z. B. ganz dogmatisch dekretiert, Gott sei ein immaterielles Wesen. Bolingbroke, der, wie wir gleich erfahren werden, an der Immaterialität der Seele zweifelte.

Das zweite Problem, das der göttlichen Vorsehung, durfte Bolingbroke folgerichtig gar nicht gelten lassen; denn die Vorsehung, wenn sie nach christlichem Glauben mehr sein soll als untätige Voraussicht, ist sinnlos, sobald Gott nicht die Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit besitzt. Der sonderbare Standpunkt, den Bolingbroke einnimmt, ist meines Erachtens daraus zu erklären, daß er in all diesen Untersuchungen ein Staatsmann bleibt, dem die Wohlfahrt immer wichtiger ist als die Wahrheit. (Nietzsche in seinem tragischen Lebensdurste dachte ähnlich, nur viel tiefer.) Bolingbroke lehrt nämlich, um es kurz zu sagen: daß es keine Vorsehung gebe für einzelne Menschen, wohl aber eine für große Menschenverbände. Der Einzelne hält sich nur aus Eitelkeit für würdig eines besonderen Eingreifens Gottes in die Naturgesetze, eines Wunders also; denn jede Wirkung der Vorsehung gegen den Zusammenhang der Natur wäre ein Wunder, eine Eingebung der Geister u. dgl. nicht weniger als der Stillstand der Sonne. Nun würden alle diese Einwürfe und Bolingbrokes Ironie gegen die Wirkung des Gebetes genau ebenso auf den Glauben an eine allgemeine Vorsehung anwendbar sein, die sich auf das Schicksal ganzer Völker erstreckt; aber hier meine ich eben den staatsmännischen Kompromiß zu finden, der den Spötter fast in einen Prediger verwandelt. Natürlich schließt er nicht a priori, sondern will sich auch da auf Erfahrung berufen dürfen. Die Erfahrung lehre, so behauptet er, daß die Tugend eines Volkes (im Sinne der Naturreligion) immer zu Wohlstand geführt habe, das Laster zu Elend. Wie die Fürsten gewöhnlichen Schlages die Landeskirche beschützen, so verlangt Bolingbroke, und aus den gleichen Gründen, strenge Befolgung der Gesetze der Naturreligion; ja, er geht so weit (man hört ihn lachen), daß er die bürgerlichen Obrigkeiten Statthalter der Vorsehung nennt. So erkennt der Mann, der einen gütigen oder gerechten Gott leugnet und den Glauben an eine individuelle Vorsehung als geistlichen Hochmut verhöhnt, die Religion, natürlich die seine, dennoch als eine Stütze des Staates an.

Vorsehung

Ähnlich, aber etwas ehrlicher, ist seine Stellungnahme zu dem dritten Problem, dem der Unsterblichkeit der Seele und einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits. Er zögert, die Materialität und Vergänglichkeit der Seele ausdrücklich zu lehren, obgleich dieser Materialismus offenbar seine wahre Meinung ist; der kirchliche Glaube, der auch der mancher Deisten ist, sei aus Vernunft nicht zu erweisen, vielleicht nur eine Hypothese oder ein Irrtum des Pöbels, dürfe aber nach den Regeln einer guten Staatskunst nicht einfach verworfen werden. Vielleicht habe nur der Hochmut der Menschen die immateriellen Substanzen ersonnen; selbst daß die Seele eine solche immaterielle Substanz sei, lasse sich nicht erweisen;

Unsterblichkeit

das Denken sei ein Vermögen wie andere Vermögen. „Sterben wir, so sterben alle diese Kräfte mit uns; wir können mit dem gleichen Grunde sagen, daß wir ewig unsere Füße bewegen werden, wie wir sagen, daß wir ewig denken werden.“ Er hat sich aber über die Seelensubstanz zu verschiedenen Zeiten widerspruchsvoll ausgesprochen; bald tadelt er den Spinoza, weil dieser nur eine Substanz annahm, bald den Locke, weil dieser behauptete, sich von einem Geiste einen Begriff machen zu können; seine Heftigkeit bei allen Bekenntnissen zum Materialismus (die Seele ist ein immaterielles Wesen, wie zweimal zwei fünf ist; sie ist im körperlichen Menschen wie eine Federkraft im Uhrwerk, intellectual spring) ist ebenso auffallend wie seine Lauheit bei gelegentlichen supernaturalistischen Äußerungen; und er läßt kaum einen Zweifel daran, daß er die Immaterialität der Seele gerade in der Absicht leugne, um ihre Unsterblichkeit verwerfen zu können. Aber der Glaube an ihre Unsterblichkeit ist nicht nur eine apriorische Verstiegenheit; „das Verlangen nach ewiger Fortdauer war so stark, daß der Pöbel unter den Heiden bereit war, die Hoffnung auf Unsterblichkeit anzunehmen, zugleich mit der Furcht vor ewiger Verdammnis“.

Wer die Unsterblichkeit der Seele leugnet, der braucht die jenseitigen Belohnungen und Strafen nicht besonders zu leugnen. Bolingbroke läßt sich aber in der Behandlung dieser Frage zu einem Fechterkunststück herbei; er lehrt durchaus nicht mit dem herrschenden Optimismus, daß diese Welt die beste aller Welten sei und daß die Gerechtigkeit der Menschenschicksale nichts zu wünschen übrig lasse, aber er verhöhnt diejenigen, die die Ungerechtigkeit auf Erden stark betonen und aus dieser Stimmung die Forderung ableiten: so ein Pessimismus führe geradeswegs zum Atheismus. Es gehe den Menschen auf Erden just gut genug; man scheint den Staatsmann rufen zu hören: die Leute sollen mit Gott zufrieden sein wie mit jeder Regierung. Nicht an den Ideologen Hegel, wohl aber an Bolingbrokes Freund, den behaglichen Philister Pope, mag man denken, wenn er so den Grundsatz aufstellt: alles, was ist, ist recht und gut.

Naturmoral

Das vierte Problem, ob nämlich die Gesetze der Natur als Regeln für das menschliche Handeln zureichend seien oder nicht, hat eigentlich schon einen antichristlichen Charakter; doch Bolingbroke benützt es wieder, um selbstherrlich, wie so oft, seinen Krieg auf zwei Fronten zu führen. Die bisherigen Verkünder des Naturrechts befriedigen ihn ebensowenig wie die Theologen; sie treten ihre Reise von London nach Paris über das Kap der Guten Hoffnung an; sie beleuchten mit ihrer Kerze einen Winkel ihres Zimmers und tragen dadurch zur Verfinsterung des übrigen Raumes bei. Es gibt nur eine natürliche Offenbarung, nur Tafeln der

Naturgesetze; es gibt vielleicht keine Worte Gottes, aber sicherlich Werke Gottes. Das oberste Gesetz der Natur ist der Egoismus, der aber soziale Tugend nicht ausschließt.

Bolingbroke hat viel über die Pflichten geredet, die das Naturgesetz oder die Naturreligion den Menschen auferlege; es läßt sich aber nicht leugnen, daß diese Pflichten von denen des kirchlichen Katechismus sehr verschieden sind. Es heißt da z. B.: „Ergebung in den Willen Gottes“, der Sinn ist aber „Unterwerfung unter das Schicksal“. Höchst verletzend für christliche Gemüter, besonders aber für den englischen cant ist, was da über die Pflichten der Keuschheit vorgetragen wird; Vielweiberei und Ehebruch erschrecken den Verfasser nicht, kaum die äußersten Stufen der Blutschande. „Wachset und mehret Euch, ist das Gesetz der Natur; die Art und Weise, wie das zum Vorteil der Gesellschaft geschehen soll, ist das Gesetz der Menschen.“ Man stelle sich vor, wie Bolingbroke, der noch dazu ja als Jüngling ein wildes Geschlechtsleben geführt hatte, in England um einer solchen Moral willen gelästert wurde.

Was Bolingbroke über engere religiöse Fragen vorgetragen hat, braucht uns nicht weiter zu beschäftigen. Die stärksten Deisten vor ihm haben die Göttlichkeit des Alten Testaments mit besserer Kritik bestritten als er, die Menschlichkeit des Neuen Testaments unumwundener behauptet. Entscheidend ist auch bei Bolingbroke, daß er die Bedeutung des Christentums in der Bergpredigt sucht und den Erlösergedanken einfach nicht begreifen zu können erklärt.

Was die Geistlichkeit besonders gegen ihn aufbrachte, daß er nämlich an hundert Stellen über die Verderbnis der Kirche klagte, hat nun schon gar mit dem Deismus nichts zu schaffen; dieser verwirft die Offenbarung und damit die Grundlage der Kirche, erklärt ihre Lehren für Betrug, bestenfalls für Schwärmerei, ist also zum Ausgangspunkt einer Reformation nicht geeignet. Bolingbroke war aber in seinem Herzen gar kein richtiger Deist mehr. Wie ihm seine ganze Schriftstellerei nur ein Notbehelf war, nach einem erzwungenen Verzicht auf politisches Wirken seine Persönlichkeit doch durchzusetzen, so beurteilte er alle religiösen Fragen immer vom Standpunkte des Staatsmannes. Die wirklichen Deisten, mochten sie nun wie Herbert die Hauptlehren des Christentums in ihre Vernunftreligion hinüberretten oder wie Toland dem Atheismus zuneigen, waren mit ganzer Seele bei ihrem Kampfe gegen den Aberglauben oder gegen das Christentum; Bolingbroke sah in der Kirche nach wie vor ein Mittel zur Beherrschung des Volkes, wenn er auch das Mittel verachtete. In einem Briefe an Swift (1724) erklärt er die Freidenker für gefährlich, weil sie darauf ausgingen, den menschlichen Bestien einen Zaum vom

Maul zu nehmen. Nach seiner Meinung waren alle Religionsstifter (er nennt mit einiger Vorsicht auch Moses) Betrüger, die durch ihre Gesetzgebung den Gehorsam des Volkes gegen die Obrigkeit durchsetzen wollten; der Priester Sache sei es, den Glauben an alte Lügen zu erhalten und die nötigen neuen Lügen zu erfinden; aber auch die supranaturalistischen Philosophen (die deutschen vergleicht er mit Elefanten) haben zur Verdummung der Welt beigetragen. Das Volk habe an die Bibel zu glauben, ohne die Flausen der Vernunft und der Theologie.

Für sich selbst freilich nimmt er das Recht auf unbefangene Kritik in Anspruch. Die hergebrachte Lehre der verkünstelten Theologie, also die Landesreligion, sei Menschenwort und zwar das Wort von Menschen, welche meistens sehr schwach, sehr wahnsinnig oder sehr spitzbübisch (knavish) waren; feiner ist die Bemerkung, daß die Evangelisten die Briefe des Paulus kaum verstanden, Paulus wieder hätte nicht die Werke des so durchaus paulinischen Augustinus verstehen können. Er hält mit keiner Bosheit gegen die Kirche und gegen die Theologie zurück, erklärt es aber doch für Wahnsinn, zugleich die Offenbarung über die Vernunft und die Vernunft über die Offenbarung stellen zu wollen. So konnte nur ein Mann urteilen, der gar nichts glaubte, weder die positive noch die vernünftige Religion.

Ende des Deismus

Was bald darauf bei Hume als ein Nebengedanke seines großen philosophischen Skeptizismus alle Theologie mitsamt dem Deismus vernichtete, was schon bei Lebzeiten Bolingbrokes durch Henry Dodwell, den Sohn des Orthodoxen, zum Versuche führte, den Widerspruch im Begriffe einer vernünftigen Religion logisch zu beweisen, das zeigte bereits in Bolingbroke das Ende der deistischen Bewegung an. Ohne wissenschaftliche Methode, ohne philosophische Grundlage sah dieser politische Weltmann die Schwächen des Deismus, verschwieg sie nicht und beendete so die Bewegung, obgleich er deren Schlagworte oft genug gebrauchte; wie vor ihm Machiavelli und wie nach ihm Napoleon war er ein gottloser Staatsmann und erblickte im Volksglauben eine Ideologie, aus welcher wie aus anderen falschen Vorstellungen Nutzen zu ziehen wäre. Die Tatsache, daß in England seitdem ein gewisses äußerliches Christentum zur Sitte der Wohlanständigkeit geworden ist, welche respectability man doch nicht mit vollem Rechte Heuchelei nennen kann, diese Tatsache darf uns nicht zu der Meinung verführen, es wäre im Lande des Deismus der antichristliche Kampf völlig erloschen. Mit dem Historiker Gibbon und mit dem Dichter Byron werden wir uns noch zu beschäftigen haben. Hier sei vorgreifend noch ein bösartiges Buch erwähnt, das 1799 unter dem

Ecce homo

Titel „Ecce homo" herauskam. Jesus erscheint da zugleich als ein Schwärmer und ein Gaukler; es gehe bei der Begründung von Reli-

gionen wie beim Kartenspiele zu: one begins with being dupe and ends with being knave. Dem Zimmermannssohne sei im Leben alles mißlungen, dennoch sei er nach seinem Tode Gesetzgeber und Gott vernunftbegabter Völker geworden. Mit rohester Psychologie wird das Leben Jesu, die Entstehung der Auferstehungslegende und das Aufkommen der Evangelien erzählt, die der Verfasser tief herabsetzt. Sein Urteil über die Weltherrschaft des Christentums lautet: „Das Kreuz war das Panier, unter welchem sich Wahnsinnige sammelten, um die Erde mit Blut zu überschwemmen." Der unbekannte Verfasser beruft sich noch auf Toland, Collins, Woolston und Annet,*) aber auch schon auf die französischen Materialisten, besonders auf „le Christianisme devoilé", das Buch einer neuen Zeit, das aus dem Kreise Holbachs (1767) hervorgegangen war und dem angeblichen Deisten Voltaire sehr viel Spaß machte. So war in England, wo die deistische Bewegung als spätes Ergebnis der Renaissance, des Socinianismus und des politischen Freiheitkampfes genährt und groß geworden war, der Ton des neuen Frankreich, das den Deismus auf seine Weise fortgesetzt hatte, wiederum mächtig geworden.

Bevor noch die Schriften Bolingbrokes, bald nach seinem Tode, herauskamen, war nämlich der englische Deismus auf dem Kontinente wirksam gewesen. Man darf im allgemeinen sagen: daß dieser antichristliche Deismus in England selbst allmählich die Meinung der führenden Männer geworden war, ohne daß sich darum in dem Verhältnisse zwischen Staat und Kirche irgend etwas änderte; schon der kühne Psychologe Locke mußte mit der Religion paktieren und noch der kühnere Philosoph Hume sie mit Vorsicht behandeln. Dieser selbe englische Deismus wurde in Deutschland zuerst nur von der Gelehrtenrepublik übernommen, von Pastorensöhnen, die ihren Beruf verfehlt hatten, von den Aufklärern, deren wenigste (Reimarus und Lessing, vielfach auch Herder) die negativen Thesen der Engländer zu einem Menschheitsideale zu gestalten suchten, deren meiste mit allerlei reinem und schmutzigem Wasser die Ideen verdünnten; dieser

*) Peter Annet (gest. 1768, in äußerster Armut) ging in der Bekämpfung des Wunderglaubens noch viel weiter als Woolston. Immer wieder verfolgt, einmal sogar in ein Zuchthaus gesperrt, griff Annet rücksichtslos die Auferstehungsgeschichte und die „neue Religion" des Apostels Paulus an. Für die Auferstehung seien die Apostel keine klassischen Zeugen, weil sie dabei interessiert gewesen seien; und auf die Engelserscheinungen dürfe man sich erst recht nicht berufen, weil die Engel Schöpfungen der Menschen seien. Nicht auf Fabeln, nicht auf Petrus und Paulus solle die wahre Religion gebaut werden, überhaupt nicht auf „geschichtliche" Dinge. Die entscheidenden Schriften Annets erschienen 1744 bis 1748. Die meines Wissens niemals noch bemerkte Ähnlichkeit mit den Wolfenbütteler Fragmenten ist so groß, daß eine Untersuchung darüber fruchtbar wäre: wie viel Reimarus dem Engländer entnommen habe. Reimarus hat sein heimliches Lebenswerk ungefähr 1744 begonnen und 20 Jahre lang daran gearbeitet.

selbe englische Deismus wurde in Frankreich von der ganzen Gruppe der sogenannten Enzyklopädisten bald mit größerer Leidenschaft, bald mit boshafterem Witz weitergeführt, erzeugte bei der französischen „Gesellschaft" einen ausgesprochenen Indifferentismus gegen die Kirche und machte über Frankreich hinweg eine große Zahl europäischer, besonders nordischen Fürsten, zu persönlichen und politischen Feinden des Christentums. Wir werden demnächst genau auf die Geistesentwicklung eingehen müssen, die allgemein und mit Recht an die französischen Enzyklopädisten geknüpft wird, weil in Frankreich die Vernunftreligion viel folgerichtiger und schließlich viel sichtbarer als in Deutschland zur Abschaffung des Christentums und einmal sogar zur Absetzung Gottes fortschritt.

Briefe über die Geschichte

Das modernste, d. h. heute noch mit Vergnügen und Nutzen zu lesende Buch aus der späteren Zeit der deistischen Aufklärung Englands bilden die Briefe über die Geschichte, die Bolingbroke während seines französischen Exils, um 1735, geschrieben hat. Die Briefe wurden zuerst von Pope 1738 in einem Privatdrucke herausgegeben und erschienen öffentlich erst 1752, nach Bolingbrokes Tode unter dem Titel „Letters on the Study and Use of History". Lessing hielt das englische Werk, dessen Verfasser „oft ziemlich cavalièrement von der Bibel spricht", für wichtig genug, um den ersten deutschen Übersetzer für seine Sünden zu striegeln. Auch eine französische Übersetzung, bei welcher Bolingbroke noch mitgewirkt haben soll und in welcher er einige Lücken, die Pope für notwendig gehalten hatte, wieder ausfüllte, kam zu Berlin (nicht, wie der Titel besagt, zu Leipzig) 1752 heraus und war Friedrich dem Großen gewidmet. Die Briefe Bolingbrokes haben auf die Geschichtsauffassung Friedrichs und auf die Geschichtschreibung Voltaires (und damit auf die abendländische Geschichtsphilosophie überhaupt) starken Einfluß geübt. Bolingbroke hatte an verantwortlicher Stelle Geschichte machen helfen, bevor er die Theorie der Geschichte untersuchte.

Man solle Geschichtswerke nicht zum Zeitvertreib lesen, wie man in Romanen blättert oder Karten spielt; aber auch die philologischen Handlanger der Historie treiben nur eine besondere Art von Müßiggang, können sich nur einer stolzen Art von Unwissenheit rühmen. Die Geschichte vervollständige unsere Erfahrung, die in zweifacher Beziehung mangelhaft ist: wir werden zu spät geboren, um den Anfang, und sterben zu früh, um das Ende mancher Dinge zu sehen; die Geschichte ersetze beide Mängel. Erfahrung biete die Geschichte, weil in ihr alles mit natürlichen Dingen zugehe; seitdem die Zeiten der Weissagung und der Wunder vorüber sind, müssen wir uns damit begnügen, auf die Zukunft zu schließen von dem, was geschehen ist.

Einen solchen Nutzen kann die alte Geschichte nicht gewähren, am wenigsten die biblische Geschichte, die sogenannte heilige Geschichte. Die Juden und Christen erzählen zwar eine Menge Fabeln über die Zuverlässigkeit ihrer kanonischen Bücher und über die Abhängigkeit der Heiden von der jüdischen Wissenschaft; es ist aber gewiß, daß die jüdische Geschichte außerhalb des Judentums ganz unbekannt oder verachtet blieb, bis das Christentum auf die Vorhersagungen im Alten Testamente Wert zu legen begann. Man kommt am besten aus mit der Annahme, daß die Bibel Gottes Wort sein möge in allen religiösen und prophetischen Sätzen, aber sicherlich menschlich und fehlbar da, wo sie Geschichte lehren wolle. Die Schöpfung der Welt und des ersten Menschen werde so erzählt, als ob die Berichterstatter dabei geholfen hätten; die Weissagung des Patriarchen Noah klinge so, als sei der Mann noch betrunken gewesen. Darum müsse man aber nicht alle Geschichte für ein Märchen halten; nur kirchliches Ansehen habe die Geschichte immer und in allen Religionen absichtlich verfälscht; verschiedene Religionen, besonders aber verschiedene Sekten der gleichen Religion, haben Lügen übereinander vorgebracht. Daraus ist zu schließen, daß die Heiden, die Arianer und andere Ketzer nicht so schlimm waren wie die Orthodoxen erzählen. Auch den Zeitgenossen eines Ereignisses darf man nicht blind vertrauen, besonders dann nicht, wenn sie an der Sache beteiligt waren, über die sie berichten. Und der tätige Staatsmann Bolingbroke gelangt zu dem Urteile: es sei ungereimt, Geschichtsbücher zu lesen, ohne selbst zu denken; es sei aber ebenso ungereimt, zu denken, ohne zu handeln. Er macht sich über die müßigen Geschichtschreiber lustig, die das geschichtliche Wissen durch überflüssige Anekdoten zu vermehren glauben. Dann aber, im 5. Briefe, wirft Bolingbroke unvermittelt die Frage auf, warum die Geistlichen in ihrem Kampfe gegen den Deismus so viele Unredlichkeiten begehen. Die Wahrheit einer Religion sei nur eine historische Wahrheit; wenn nun die Beweise für die Wahrheit des Christentums durch Fälschung von Berichten und Wundern herbeigeschafft werden, erwecke so etwas starke Vorurteile gegen das, was bewiesen werden soll. Die Art und Weise, wie seit den ersten Kirchenvätern bis zur Reformation die Heilige Schrift mißbraucht worden sei, führe zu dem Schlusse: wenn Gottes Wort nicht genug Zuverlässigkeit, Klarheit und Bestimmtheit besitzt, um als Richtschnur des Glaubens und des Lebens dienen zu können, wenn die Tradition der Kirche von den ersten Zeiten an bis auf Luther und Calvin verdorben war, so bleibt kein Kriterium für das wahre Christentum übrig; so war diese Religion entweder keine göttliche Stiftung oder die Pforten der Hölle haben die Kirche überwältigt.

Bolingbroke wäre kein Engländer, wenn er nach diesem Ausfalle gegen die christliche Religion die Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht doch ohne Radikalismus untersuchte. Nach spöttischen Bemerkungen über die absoluten Regierungen der Türkei, Frankreichs und Chinas, kommt er auf England zu sprechen, wo wenigstens die Formen einer freien Verfassung sich erhalten haben und der König nur der erste Diener seines Volkes ist. Mit einem historischen Blicke, der sich durch keine theologischen Redensarten beirren läßt, erkennt Bolingbroke den Unterschied zwischen den Schicksalen, die die Reformation in England und in Frankreich hatte: Heinrich VIII. teilte mit der englischen Weltgeistlichkeit und mit dem englischen Volke die Beute, die er dem Papste und den Mönchen abnahm; Franz I. hingegen teilte mit dem Papste die Beute, die er seinem Volke sowie der Welt und der Ordensgeistlichkeit raubte. So gewann in Frankreich der König allein, in England das Volk und die Krone.

Was noch folgt, das ist eine Übersicht über die Geschichte Europas bis auf den Frieden von Utrecht, eine Verteidigung der Politik, an der Bolingbroke mitgearbeitet hatte. Von Religion ist keine Rede mehr; sie ist kein Motiv des Handelns mehr, aber auch kein Gut mehr, das geschützt werden müßte.

Offenbarung

In anderen, etwas frivoler hingeworfenen Schriften hat Bolingbroke seine Meinung über das Verhältnis von Staat und Religion mit wechselnder Offenheit ausgesprochen. Gegen die positiven Religionen hat er immer die gleiche Abneigung wie gegen irgendwelche theologische oder philosophische Metaphysik. Der eigentliche Theologe ist ihm immer eine komische Figur; als dächte er an seinen ersten geistlichen Lehrer, einen Puritaner, dessen Stolz es war, über den 119. Psalm 119 Predigten ausarbeiten zu können. Bolingbroke beschimpft zwar gelegentlich (in jenem Briefe an Swift, den Geistlichen) alle Freidenker und nennt sie eine Pest; dennoch ist ihm die natürliche Religion vollkommen und unveränderlich, solange Gott und die Menschen sich nicht ändern. Aus der Unveränderlichkeit der wahren Religion folgt mit äußerster Wahrscheinlichkeit, daß Gott sich nicht besonders offenbart hat, daß wir uns an die Werke Gottes halten können und an Gottes Wort nicht zu glauben brauchen. Sogar der göttlichen Weisheit widerspräche jede Art von besonderer Offenbarung.

Aber das Bekenntnis zu einer solchen Vernunftreligion hindert den Staatsmann nicht, für diejenige Religion eine gewisse äußerliche Ehrfurcht zu verlangen, die der Staat eingeführt hat; man hat Denkfreiheit, man darf an der Religion seines Landes zweifeln, soll aber andere Menschen lieber nicht irremachen. Wie denn auch die Weisen des Altertums, die

ebenso gute Deisten waren wie die Engländer des 18. Jahrhunderts, die jenseitige Belohnungen und Strafen durchaus nicht für bewiesene Wahrheiten hielten, dennoch die Gebräuche des Volksaberglaubens mitmachten.

Für die Unwahrscheinlichkeit einer besonderen Offenbarung bringt Bolingbroke, ohne auf seinen leichten Ton zu verzichten, einige schlagende Gründe an, die man bei den gelehrteren Deisten vergebens suchen würde: wären die im Alten Testament erzählten Wunder wirklich alle vor aller Augen geschehen, so wäre es das allergrößte Wunder, daß eine so beglaubigte Religion nicht sofort von aller Welt angenommen wurde; daß die Juden das höchste Wesen mit einem Eigennamen bezeichnen, wäre an sich schon genügend für die Annahme, sie hätten einen lokalen Schutzgott in einem Kasten herumgetragen; die Ausbrüche von Zorn und Rache Gottes (auch von ungerechter Vorliebe), die im Alten Testament erzählt werden, würden anderswo auch dem ärgsten Ungeheuer nicht zugeschrieben und wären schlimmer als irgendeine atheistische Lehrmeinung. Was Jesus Christus an vernünftiger Religion und vernünftiger Moral zum Judentum hinzugefügt habe, sei durch die Theologie verfälscht worden; übrigens sei die Moral der guten Heiden vollständiger und geordneter gewesen als die Moral des Evangeliums. Die Unsterblichkeit der Seele gehöre — wie gesagt — nicht zu den Artikeln des Vernunftglaubens; die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits schließe die Vermutung in sich, daß Gott im diesseitigen Leben ungerecht handle; doch der Unsterblichkeitsglaube sei vielleicht nützlich für die Einschränkung der menschlichen Bosheit. Deutlich vernimmt man da schon den Ton der ganz ungläubigen französischen „Philosophen".

Voltaires Bolingbroke

Wer die Gedanken Bolingbrokes zu seiner Belehrung und zugleich zu seiner Belustigung kennen lernen will, der halte sich an die Darstellung, die Voltaire von ihnen bereits 1736 gegeben hat, unter dem Titel: „Examen important de Milord Bolingbroke"; Voltaire schien damals keine höhere Aufgabe zu kennen als die, englische Naturphilosophie, englische Psychologie und englischen Deismus nach Frankreich einzuführen. Was er aus Bolingbroke gelernt hat, das trägt er seinen Landsleuten vor, mit all seiner Anmut, mit all seiner Bosheit, vollkommen rücksichtslos. Mit vielen eigenen Zutaten. Nur daß er sich nicht nennt und den Leser bittet, den Bringer des Lichts nicht zu verraten. Die sehr freie Übersetzung nimmt dankbar alle antichristlichen Gedanken Bolingbrokes auf.*)

*) Noch 40 Jahre später (1776) hat der Greis Voltaire Zeugnis dafür abgelegt, wie tief er dem englischen Geiste verschuldet und wie stolz er darauf sei, die Kenntnis von Locke und Newton zuerst nach Frankreich gebracht zu haben. Der Anlaß dieses Aufsatzes (eines Briefes an die französische Akademie) ist allerdings seltsam genug, nicht

Wie wir unseren Körper oft einem Scharlatan anvertrauen, so unseren Verstand den Theologen, die auf eine bestimmte Sekte eingeschworen sind. Jedes Volk ist verpflichtet, die Grundlagen seines Glaubens zu untersuchen. Bolingbroke will alles selbst prüfen, zu seiner eigenen Belehrung; die anglikanische Kirche will er nicht antasten, weil sie von den Landesgesetzen anerkannt ist und übrigens die vernünftigste von allen Religionen Europas. Die erste Frage wäre, ob die jüdische Religion, d. h. die Grundlage der christlichen, ein Werk Gottes ist. Die unzähligen Fehler und Widersprüche sprechen dagegen. Moses, dessen ganze Geschichte sinnlos und barbarisch ist, gegen dessen Bücher gehalten der Don Quichote wie ein Lehrbuch der Geometrie erscheint, war nicht besser als die anderen Zauberer des Pharao; nur in den Läusen war er ihnen über. Heute nennt man einen Weisen gottlos, wenn er sich gegen diese Dummheiten empört. Es hat keinen Wert, nach dem wirklichen Verfasser des Pentateuchs zu fragen; ebensogut könnte man herauszubringen suchen, wer die albernen Märchen von den Haimonskindern, von Robert dem Teufel, vom Zauberer Merlin geschrieben, wer zuerst über Jupiter berichtet habe. Wäre Moses wirklich, wie einige Pedanten noch behaupten, der Verfasser gewesen, so hätte er in einem Irrenhause untergebracht werden müssen. Die Erzählung von der Weltschöpfung ist zum Lachen. Was ist aber auch von einem Volke zu erwarten, dessen Sitten so abscheulich waren wie seine Märchen albern. Was von den jüdischen Männern und Frauen erzählt wird, auch von den weiblichen Ahnen des Juden, der für einen Gott gilt, ist widerwärtig; wäre auch nur eine einzige dieser Erzählungen wahr, so hätten sich alle Völker vereinigen müssen, um diesen Stamm zu vernichten; sind sie aber nicht wahr, so ist nie dümmer gelogen worden. Alle orientalischen Völker haben ihre Propheten gehabt; sie waren Betrüger und Fanatiker; der erste Prophet war — wie einmal gesagt worden ist — der erste Betrüger, der einem Dummkopf begegnete. Alle schreien sie wie die Händler mit Wundermitteln: kaufet meine Pillen und hütet euch vor Nachahmungen. Die Prophezeiungen des Alten Testaments sind Denkmäler der äußersten Verrücktheit und der wildesten Aus-

eben rühmlich für Voltaires Kunsturteil. Er habe auch Shakespeare zuerst in Frankreich bekannt gemacht. Jetzt aber wolle man diesen immerhin begabten Mann für den „Gott der Tragödie“ ausgeben und ihn, unverändert sogar, auf die französische Bühne bringen; dagegen wendet sich Voltaire in heller Wut, ein wenig fast im Geschmacke Gottscheds, beinahe ein Jahrzehnt später als Lessing die „Regeln“ des französischen Dramas kritisiert und die ganze Größe Shakespeares (gegen Voltaires Dramatik) dargestellt hatte. Noch 2 Jahre später (1778) verteidigte Voltaire Corneille, Racine und sich selbst gegen ein Buch, in welchem Elisabeth Montagu den einzigen Shakespeare verherrlichte.

schweifung; ein gebildeter Mensch wirft solche Schriften mit Abscheu weg und liest lieber Gullivers Reisen oder die Atlantis.

Der Mann, an dessen Namen sich die Gründung des Christentums knüpft, gehörte dem niedersten Volke an; solche Leute lärmen gegen die Regierung und enden entweder als Sektenhäupter oder auf dem Galgen. In der neuen Sekte um Jesus fanden sich nachher einige Führer, die lesen und schreiben konnten, und die eine große Menge sogenannter Evangelien herausgaben; unter diesen Büchern ist besonders der Sepher Toldos zu beachten (das nichtswürdige Leben Jesu, das den Ehebruch der Maria mit Panther erzählt), weil sein Bericht weniger unwahrscheinlich ist als der der anderen Evangelien. Das angebliche Glaubensbekenntnis der Apostel ist erst vier Jahrhunderte später entstanden, verpflichtet aber heute alle Christusanbeter (christicolists). Mit noch stärkeren Worten der Verachtung wendet sich der Verfasser gegen die Person und gegen die Wunder des Paulus; niemals habe es eine so tolle, fanatische, widerwärtige und grauenhafte Legende gegeben. Übrigens stehe weder in den Evangelien noch in den Briefen des Paulus irgend etwas, worauf die christliche Theologie sich berufen könnte.

Hatten die ersten Anhänger von Jesu sich auf Prophezeiungen des Alten Testaments berufen, so wurden in der Folgezeit unzählige Fälschungen vorgenommen, um die Wahrheit der Evangelien zu beweisen: Briefe des Pilatus, Briefe des Philosophen Seneca, sibyllinische Verse. Das Ende der Welt und ein neues Jerusalem wurde verkündet und wegen solcher Narrheiten schwamm Europa in Blut. Menschen, die dafür bezahlt werden, verteidigen immer noch die Echtheit der meisten Fälschungen.

Die Kirchenväter kommen nicht besser weg als die Apostel. Die Dogmengeschichte wird mit wenig geschichtlicher Sorgfalt und mit unerhörter Schärfe behandelt, als die Grundlage des ungeheuerlichsten Gebäudes, das jemals die Vernunft entehrt habe; doch wird schon richtig darauf hingewiesen, daß das Aufkommen der Dogmen zunächst zu gröblichen Streitigkeiten geführt habe, aus denen dann die blutigen Bürgerkriege entstanden. Die Intoleranz sei erst durch das dogmatische Christentum in die Welt gebracht worden. Was erst Gibbon wissenschaftlich nachgewiesen hat, das behauptet bereits der „Examen important", daß die Zahl der christlichen Märtyrer außerordentlich übertrieben worden ist, daß die Zahl der von christlichen Sekten gemordeten Ketzer unendlich größer war.

Mit steigendem Ingrimm wird Kaiser Constantinus der Große behandelt und der Streit um die Dreieinigkeitslehre. „In Wahrheit waren

die theologischen Gegner jener Zeit eben solche Ränkeschmiede wie die der heutigen, die Fürsten des 4. Jahrhunderts ebenso unwissend wie die heutigen; weder sie noch ihre Minister verstanden etwas von der Frage und verurteilten bald rechts, bald links." Die beiden ersten christlichen Kaiser waren ruchlose Despoten und glaubten weder an den heidnischen noch an den christlichen Gott; oder sie hofften vielleicht, ebenso grausam wie feige, ihre Verbrechen dadurch zu sühnen, daß sie sich vor dem Tode taufen ließen. „Dieser unglückliche Gedanke war dem Menschengeschlechte verderblicher als die abscheulichsten Leidenschaften." Selbstverständlich wird Julianos, den man den Abtrünnigen nennt, um so mehr gerühmt; er sei zu früh gestorben für das Glück seines Reiches; hätte er länger gelebt, er hätte das Christentum abgeschafft. Er war vielleicht der größte Mensch, der je da war.

Unter den folgenden Kaisern ging der Streit um widervernünftige Dogmen weiter, um Fragen, die verdient hätten, von Rabelais, von Swift oder vom Hanswurst erörtert zu werden. Dann wurde das Christentum wenigstens im Oströmischen Reiche vernichtet, durch den Islam, der ohne Zweifel gescheiter war als das Christentum, beinahe eine so reine und so schöne Religion wie die der gebildeten Chinesen. „On n'y adorait point un juif en abhorrant les Juifs; on n'y appelait point une juive mère de Dieu; on n'y tombait point dans le blasphème extravagant de dire que trois Dieux font un Dieu; enfin on n'y mangeait pas ce Dieu qu'on adorait, et on n'allait pas rendre à la selle son Créateur." Womöglich noch heftiger sind die Angriffe gegen die Ausschreitungen und Frevel der römischen Kirche. Jeder Pfaffe müsse vor einem anständigen Menschen die Augen niederschlagen. In Rom kam zu allen anderen Verbrechen noch das der Heuchelei. Die Päpste hielten die Dogmen selbst für absurd und wurden so zum Atheismus verführt.

Man wird einwenden: was wollt ihr an die Stelle der christlichen Religion setzen, die ihr verabscheut? „Wie? Ein wildes Tier hat meinen Verwandten das Blut ausgesaugt und ich rate euch, euch von dieser Bestie zu befreien; und da fragt ihr noch, was man an seine Stelle setzen soll!" Freilich ist es um die Staatsklugheit eine andere Sache als um die Wahrheit. Es wäre gefährlich, das Christentum ebenso plötzlich abzutun, wie den Katholizismus. Sicherlich wäre es wünschenswert, den Götzen zu stürzen und einen reineren Gottesdienst einzuführen; aber das Volk ist noch nicht so weit. Vorläufig mag man die Geistlichkeit durch die Gesetze im Zaume halten, die Laien aufklären und versuchen, ob man nicht die Pfaffen selbst langsam zu guten Bürgern machen könne.

Als Zugabe bringt Voltaire einen gut erfundenen Briefwechsel zwischen Bolingbroke und einem anderen englischen Lord; da kommen so freie Geister wie Grotius, Descartes, Pascal, Clarke und Newton zum Handkuß und müssen es sich gefallen lassen, um einiger Rückständigkeiten willen als gemeingefährliche Narren hingestellt zu werden. Die Rücksicht auf die anglikanische Kirche wird, gewissermaßen unter vier Augen, fallen gelassen; man werde in England nicht wie von den Spielbankpächtern Roms aus zwanzig Büchsen vergiftet, wohl aber immerhin aus fünf oder sechs Büchsen.

Voltaire hat bekanntlich sehr oft in die gleiche Kerbe gehauen, zum letzten Male 1777, nur ein Jahr vor seinem Tode, in der Schrift „Histoire de l'Etablissement du Christianisme". Sein dämonischer Haß gegen das Christentum und nur mittelbar gegen das Judentum und gegen die Juden, ist noch ebenso glühend wie vierzig Jahre vorher. Er schreibt diesmal nicht unter der Maske Bolingbrokes, beruft sich aber um so häufiger auf die englischen Deisten, auf Toland, Collins, Tindal und selbst auf Herbert von Cherbury. Die Blasphemien gegen Jesus und seine Apostel sind nicht mehr so witzig wie einst, haben aber vielleicht eine noch gefährlichere Wirkung. Zum letzten Male ruft der Greis sein „Ecrasez l'infâme" in die Christenheit hinaus. Noch hat er sein Lachen nicht ganz verlernt. Die Frage der Konsubstantialität von Vater und Sohn erinnert ihn an den scholastischen, unübersetzbaren „höheren Blödsinn": utrum chimaera bombinans in vacuo possit comedere secundas intentiones.

Und Voltaire erhebt sich vor seinem Tode noch einmal zu seiner ganzen Größe, mit der Forderung der Toleranz. Wenn die Duldung nicht die Frucht der Arbeit wäre, dann hätte es keinen Zweck gehabt, in den alten Senkgruben eines kleinen Volkes zu wühlen, das einst einen Winkel Syriens verpestete, um allen Dreck ans Licht zu bringen. Es hätte keinen Zweck gehabt, die Entstehung und die Entwicklung eines so ruhmlosen und unseligen Aberglaubens mit geschichtlicher Treue zu untersuchen.

England und Frankreich

Ich durfte die Blasphemien Bolingbrokes mit gutem Gewissen in der verschärften Form wiederholen, die Voltaire ihnen gab, weil der englische Staatsmann mehr als einmal erklärte, er spräche seine ganz offene Meinung (die Gleichwertigkeit der christlichen Theologie und der heidnischen Mythologie) immer noch nicht aus. Und weil die Wechselwirkung zwischen englischer und französischer Freigeisterei in dieser Zusammenarbeit von Voltaire und Bolingbroke besonders deutlich wird. Zuerst war ja Frankreich von den kühneren englischen Deisten abhängig

gewesen; dann aber — seit Montesquieu — wirkte die leichtere und schönere Form der Franzosen auf England zurück. Seit der Mitte des Jahrhunderts besonders wurde auch noch die Londoner Gesellschaft von der Pariser Salonmode angesteckt, die der Frauenwelt einen bis dahin unbekannten Einfluß auf die öffentliche Meinung einräumte.

Englische Salons

Lobpreiser der alten Sitten, wie der sonst so erfreuliche F. C. Schlosser in seiner vorzüglichen „Geschichte des 18. Jahrhunderts“, haben nicht Worte genug der Verachtung für die Tatsache, daß in London wie in Paris die Leitung des literarischen Geschmacks den Akademien entglitt und von den Frauen an sich gerissen wurde. Die Weiberfeinde, die den Schriftstellerinnen die Feder verbieten, die ihnen wieder allein das Gebären, Säugen und Erziehen von Kindern zuweisen möchten, die der Frauenemanzipation allein die Sünden des Zeitgeistes zuschieben möchten, haben völlig übersehen, daß die neue Vorherrschaft der Salons in der Literatur nur eine Parallelerscheinung war der wichtigeren Tatsache: der dritte Stand war emporgekommen, la ville war ebenso mächtig geworden (in Sachen des Geschmacks) wie la cour; und die Gattinnen der bürgerlichen Emporkömmlinge, ehrgeizige Frauen, deren Begabung nur für Großtaten der Kunst nicht reichte, die also nur etwa durch Beherrschung der Mode auf den Kunstgebieten herrschen konnten, begannen mit dem Gelde, welches ihre Männer auf der Börse oder so erspielten, der Kunst besonders aber der Literatur Gesetze vorzuschreiben. Es gehörte viel Aufwand dazu, im Salon die Gesellschaft, die neue, zu versammeln und die verwöhnten alten Herrn sowie die anspruchsvollen jungen Genies mit Speis' und Trank zufrieden zu stellen. Und mit blendender „Konversation“. Und die Weiberfeinde vergessen, auch der demokratische und freidenkerische F. C. Schlosser, daß die Literatur, als sie den Frauen untertan wurde, sich wie mit einem Ruck zugleich von der Vormundschaft der Kirche befreite.

Das Joch der Prälaten war zuletzt leicht geworden, aber beim Dogma hörte die Milde der Kirchenfürsten auf, und die Schriftsteller mußten sich der frommen Dominante wohl oder übel anpassen; in den Salons von Paris (in London lagen die Dinge etwas anders, aber zuletzt doch ähnlich) gab es eine Menge Abbés, aber diese jungen Streber im geistlichen Gewand unterwarfen sich der aufklärerischen Tonart, die von der Dame des Hauses lächelnd verlangt wurde; auch dann verlangt wurde, wenn die Stimmung ihres Salons konservativ, prüde oder gar ein wenig frömmelnd war. Und noch eins: hinter den glatten Salonformen der „Blaustrümpfe“ verbirgt sich nur schlecht ein — bald auf Unwissenheit, bald auf ungebundener Ehrlichkeit beruhender — Radikalismus, der in

Frankreich allgemach in die Richtung der großen Revolution hinüberführt, der in England nur wenige Jahrzehnte später den jungen Lord Byron zu einem Rebellen großzieht.

Wir werden bald die freidenkerischen Pariser Salons kennenlernen, die — dem Charakter der französischen Gesellschaft gemäß — noch breiteren Einfluß übten; aber auch in England siegte, begünstigt durch die beiden Walpole, den Minister, der nur als Politiker ein Todfeind Bolingbrokes war, und den Memoirenschreiber, französische Lebensführung: Anmut und Frivolität der Weiberherrschaft. Man darf zwei fast gleiche Namen nicht verwechseln. Lady Mary Wortley Montagu (1689—1762), durch ihr Eintreten für die Blatternimpfung und später durch ihre Reisebriefe berühmt, versammelte in ihrem Landhause bei London doch mehr die harmlosen Freigeister wie Pope, Addison und Steele; aber Frau Elisabeth Montagu, die erst in die englische Aristokratie hineingeheiratet hatte, war schon in Paris um ihrer Küche und um ihrer Kritik willen bewundert worden, auch von Gibbon, und stellte sich dann in London an die Spitze der geistigen Bewegung, unterstützt von Hofleuten und Literaten. Bürgerlicher, auch geistig rückständiger, unter dem Einflusse von Johnson, waren die Salons der Frauen Vesey*) und Thrale. Aus den Briefen von Horace Walpole, aus den Memoiren reisender Franzosen (wie Morellet, Raynal) kann man aber erfahren, daß die englischen Besucher dieser Salons (einer der ärgsten Spötter unter ihnen war Pulteney, der spätere Graf von Bath) es an Mißachtung der Religion nicht eben mit Voltaire oder Diderot, aber doch mit den kleinen und lauten Genossen der Gottlosigkeit getrost aufnehmen konnten. Erst der Schrecken über den Abfall Amerikas und dann der noch größere Schrecken über die Entwicklung der Französischen Revolution brachte völlige Reaktion in die Gesellschaft von London; Edmund Burke, in jüngeren Jahren ein Kämpfer für jede politische Freiheit, wurde zum Offiziosus des politischen und religiösen Rückschritts.

---

*) Erst die wenig eleganten Besucherinnen des Salons Vesey erhielten den Spitznamen blue-stockings; um 1650 hießen so die puritanischen Parlamentsmitglieder, die schon um ihrer, von der Mode nicht gebilligten, blauen Strümpfe willen nicht hoffähig waren; ähnlichen Anstoß gaben um 1750 die schöngeistigen, aber in der Kleidermode rückständigen Damen. In Deutschland gab es früher bereits ein Wort „Blaustrumpf" für den Teufel; der gleiche Wortschall wurde dann, als Lehnübersetzung von blue-stocking, für schriftstellernde Frauen allgemein üblich. — Der gleich zu nennende William Pulteney (1682—1764) gehörte erst dem Salon der Elisabeth Montagu an; ein ebenso glänzender wie charakterloser Parlamentsredner, der aus Geiz und gekränktem Ehrgeiz von Walpole zu Bolingbroke überging, sich aber endlich für hohe Stellungen und Titel dem Hofe verkaufte. Er hält trotz seiner Begabung keinen Vergleich aus mit den führenden Männern der gleichzeitigen Pariser Salons.

Dreizehnter Abschnitt

Die Ganzfreien und die Eigenen

Bevor ich die Reihe der außerordentlichen Männer abschreite, der englischen Selbstdenker, denen die Menschheit noch mehr verdankt als bloß die Befreiung von einigen kirchlichen Fesseln, denen sie Fortschritte in den letzten Fragen der Erkenntnis verdankt, möchte ich noch kurz den stolzesten Engländer nennen, den Dichter William Shakespeare (geb. 1564, gest. 1616), der freilich nur um eines ungelösten Rätsels willen in diesen Zusammenhang gehört. War Shakespeare ein Katholik oder ein Protestant? Die Literarhistoriker behandeln diese Frage von ihrem kleinen philologischen Standpunkte aus; wie die Fragen nach den Freundschafts- und Liebesbeziehungen des Mannes und nach seinem Schulsack. Aber die bloße negative Tatsache, daß die Frage nach der Konfession Shakespeares, trotz aller aufgewandten Mühe unbeantwortet geblieben ist, ist ein neues bisher unbeachtet gelassenes Ruhmesblatt des Einzigen. Von seinen Zeitgenossen, auch von denen, die uns gar nichts angehen, wissen wir die Konfession; von Shakespeare, über den es eine Bibliothek von Forschung gibt, wissen wir sie nicht. Und der einzige Biograph, auf den wir uns verlassen könnten, Shakespeare selbst, schweigt darüber; sogar in dem Drama Heinrich VIII., in dem er den Abfall Englands von Rom darstellt. Er ist der einzige Engländer in einer theologisch aufgerüttelten Zeit, der die eigene Konfession keiner Erwähnung wert hält. Er ist noch freier als Erasmus, denn er leidet nicht einmal darunter, daß er keiner Partei zugehört. Er war vielleicht so voll von Musik, daß er Religion gar nicht nötig hatte. Die großen Selbstdenker — von Hobbes bis Hume — waren doch wieder gebundener, da sie über ihr Verhältnis zur Religion immer noch sprechen zu müssen glaubten.

Shakespeare

Hobbes

Seitdem der Bann, den die Kirche über Spinoza verhängt hatte und dem sich die deistische Aufklärung nicht zu widersetzen wagte, endlich durch Lessings Bekenntnis zu Spinoza gebrochen war, sind wir gewöhnt, in diesem „Fürsten der Atheisten“ den Vollender des Rinascimento zu erblicken; genau genommen hat er aber nur oder erst die eine der beiden großen Bewegungen des Rinascimento abgeschlossen, die philologisch-theologische, gründlich und siegreich; die andere Bewegung, die — gleichfalls antitheologisch — auf die Entdeckung der Natur und des Menschen in der Natur ausging, war schon vor ihm zu Ende geführt worden durch einen anderen Befreier, zu dem wir freilich nicht wie zu einem Heiligen aufblicken können, der auch Spinozas tiefen mystischen Zug nicht besaß,

der ihm aber an geistiger Kraft ebenbürtig war. Es ist hohe Zeit, daß dieser Mann, Thomas Hobbes, in der Geschichte der Freiheit die Stellung zugewiesen bekomme, die ihm gebührt. Lewes (Geschichte der Philosophie II, S. 237) sagt von ihm mit Recht: „Es ist wohl kein Schriftsteller, außer Spinoza, je so schlecht behandelt worden wie Hobbes."

Der rechten Würdigung von Hobbes standen von jeher einige Umstände im Wege, die uns nicht bekümmern sollen. In England selbst hatte er immer Anstoß erregt durch sein Leben, das der Heuchelei wenige Zugeständnisse machte, noch mehr dadurch, daß er — eigentlich doch nicht ganz mit Recht — für einen Verteidiger des königlichen Absolutismus galt, während er eher an den republikanischen Absolutismus Cromwells dachte; und im festländischen Europa, wo der Kampf um die geistige Freiheit und der Kampf um die religiöse Freiheit gewöhnlich von den gleichen Männern geführt wurde, wurde die englische Legende seinem Ansehen noch gefährlicher; man wollte einen Mann, der politisch so rückständig schien, auch in der Revolution der Geister nicht als Führer anerkennen. So boten die beiden Enzyklopädien, die von Bayle und die von Diderot, nur ein ungenügendes Bild dieses wahrhaft starken Geistes; vielleicht auch darum, weil seine Stärke mehr im Denken ruhte als in belesener Gelehrsamkeit und sowohl Bayle als die Enzyklopädisten immer noch für Gelehrsamkeit mehr übrig hatten als für rücksichtsloses Denken; erst F. A. Lange hat in seiner „Geschichte des Materialismus" beinahe die volle Bedeutung von Hobbes erkannt. Beinahe nur; er hat doch nicht deutlich genug erkennen lassen, daß die sensualistische Sprachkritik, die wir dem viel vorsichtigeren Locke als Verdienst zuschreiben, schon aus den grundstürzenden Büchern von Hobbes herauszulesen war. Und vollends für die Befreiung von dem Aberglauben der Religion hat Hobbes — obgleich auch er sein letztes Wort verschweigt — mehr geleistet als der einseitig praktische Bacon, als der immer ängstlicher werdende Descartes, ja vielleicht selbst als der gütig schonende Spinoza. Hobbes war der erste, der — in seinen besten Stunden — mit dem Hammer philosophierte. Er vollendete die Entdeckung der Physik des Menschen und des Staates; er wurde dadurch der erste Philosoph in englischer Weise: ein Philosoph des Natürlichen, nicht ein Naturphilosoph im übeln Sinne, ein Erforscher des natürlichen Zusammenhangs zwischen der Physik und der Menschenwelt, einer mechanistischen Welterklärung, kein dogmatischer Materialist. Für England gefährlich, weil er — erschreckt von politischen Zeitereignissen — die Unfehlbarkeit des Staates lehrte, und wenn der Staat eine absolute Monarchie gewesen wäre; für das gesamte Abendland ein Befreier, weil er mit unheimlicher Kraft den Schwindelbau jeder priester-

lichen Unfehlbarkeit zerschlug. Es tut nicht viel zur Sache, daß er lauter gegen den Katholizismus vorging als gegen das Christentum überhaupt. So weit war er doch ein beschränkter Engländer, daß er mit den Wölfen heulte.

Bevor ich darzustellen suche, wie kirchenfeindlich, unduldsamer als irgendein anderer Freidenker, Hobbes das Verhältnis der Kirche zum allmächtigen Staate gestaltet wissen wollte, möchte ich an einem auffallenden Beispiele zeigen, was die Klerisei dem Rationalisten Hobbes so gewaltig übel nahm. Das Beispiel wird mir dargeboten in dem Buche „de Tribus Impostoribus magnis", welches der deutsche Theologe Christian Kortholt, mit einer parodistischen Benützung des berüchtigten alten Buchtitels, gegen die Erzbösewichter Herbert, Hobbes und Spinoza herausgegeben hat.

Kortholt

Nach einigen Redensarten darüber, daß Hobbes dem Herbert gleiche an hochmütiger Kirchenfeindschaft, wird sofort der entsetzlichste Vorwurf ausgesprochen: Hobbes stelle die Autorität der Vernunft über die der Heiligen Schrift; denn er sage (im 33. Kapitel des Leviathan) ausdrücklich: „Insofern die Bibel von den Naturgesetzen nicht abweicht, hat sie nicht mehr Autorität als jeder andere moralische Satz; die positiven Gesetze Gottes gelten aber nur für die Menschen, denen sie Gott unmittelbar verkündet hat. Die anderen, denen keine übernatürliche Offenbarung zuteil geworden ist dafür, daß die Bibel von Gott komme oder daß die Prediger der Gottesgesetze von Gott selbst geschickt seien, werden zum Glauben durch keine andere Autorität verpflichtet als durch die höchste Gewalt des Staates. Denn wenn man verpflichtet wäre, für Gottes Gebote zu halten, was irgendwer unter dem Vorwande einer Inspiration oder Offenbarung aufdrängte, so wäre es unmöglich, überhaupt göttliche Gesetze anzuerkennen; zu groß ist die Zahl der Menschen, welche aus Hochmut, Unwissenheit oder Ehrgeiz ihre Träume, Gespenster, Tollheit für Zeugnisse des Heiligen Geistes halten oder ausgeben." Die Unverbindlichkeit aller nicht unmittelbaren Offenbarung habe Hobbes schon vorher (im 32. Kapitel) ausgesprochen. „Gott redet zu den Menschen entweder unmittelbar oder durch Vermittlung eines anderen Menschen. Wie er unmittelbar anredet, das kann von den Angeredeten vielleicht begriffen werden; von den übrigen kann es unmöglich oder doch nur sehr schwer begriffen werden . . . Wer erzählt, daß Gott so mit ihm gesprochen habe, dem braucht niemand zu glauben als einem Menschen, der irren und sogar lügen kann." Darum sei nach Hobbes ein falscher Prophet von einem wahren niemals mit Sicherheit zu unterscheiden; das gelte — schrecklich zu sagen — selbst von dem großen Propheten Moses. Also dürfe die Religion nicht von Privatleuten abhängen, wenn sie sich nicht durch

unmittelbare Wunder als Sendboten Gottes ausgewiesen haben; die Berufung auf früher geschehene Wunder bedeute gar nichts. Selbstverständlich dürfe auch die Erklärung der Schrift, wie z. B. daß das Brot sich in Gott verwandle, nicht Privatleuten überlassen werden; das stehe nur dem Inbegriff der höchsten Gewalt zu, dem Staate. Also hätte Hobbes (so jammert Kortholt, S. 64), wenn er zur Zeit der Christenverfolgungen gelebt hätte, die Christen verurteilen müssen, die gegen die Gesetze des heidnischen Staates die Bibel als Gottes Wort anerkannten. Wirklich hat Hobbes es für eine aufrührerische Meinung erklärt, daß man zum Glauben nicht durch die Vernunft komme, sondern nur durch eine übernatürliche Eingebung. „Sie ist entstanden durch Verrückte, die durch ihre Beschäftigung mit der Bibel einen heiligen Wortschatz erlangt haben und ihn in aufregenden Reden so anwenden, daß ihre sinnlose Sprache unerfahrenen Zuhörern göttlich erscheint. Und wer ohne jeden Verstand eine göttliche Sprache zu reden scheint, von dem muß man notwendig annehmen, daß er von Gott inspiriert sei.“ Durch eine solche Verachtung der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehrauftrags komme Hobbes zu seiner entsetzlichen Behauptung, der Staat habe über den Glauben zu entscheiden, zu dem Satze: „Die Religion ist keine Philosophie, sondern ein Gesetz; darum habe man ihr Genüge zu tun, habe nicht über sie zu streiten.“ Auch mit den Geheimnissen der Religion sei es ebenso bestellt: „So werden die Pillen, wenn man sie ganz herunterschluckt, heilsam wirken, wenn man sie aber kauen will, werden sie gewöhnlich wieder erbrochen.“ Mit Ausnahme des Satzes, daß Jesus der Erlöser sei, sei die ganze übrige Religion — nach Hobbes — Sache des Gehorsams; doch selbst Christum habe man auf Befehl des Staates zu verleugnen; die Verantwortung treffe das Staatsoberhaupt.

Das Entsetzen des frommen Kortholt, der nur nachsprach, was die protestantischen und katholischen Gegner dem Hobbes in England und Frankreich vorwarfen, galt also in erster Linie nicht dem naturalistischen, mechanistischen oder rationalistischen Weltbilde (wie man will), sondern der ganz neuen Vorstellung, daß die Religion ein historisch gewordenes, äußerliches Gesetz sei, das wie jedes andere Gesetz vom Staate sanktioniert werden müsse. Eine solche Unterwerfung der Kirche unter den Staat hätte freilich alle Vorrechte und Pfründen der Klerisei zugleich mit der Göttlichkeit der Kirche aufgehoben.

Englische Philosophie

Weder die theologisch-politischen Schriften von Hobbes noch die von ihnen vielfach abhängigen Schriften Spinozas sind richtig zu verstehen, wenn man sie nicht aus den Verhältnissen der Länder und der Zeit erklärt. Was man in den Büchern von Hobbes seine Philosophie zu nennen

pflegt, ist ja Philosophie im englischen Sinne, also nützliche Wissenschaft. Seine Definition der Philosophie (die kürzeste Erforschung der Wirkungen aus erkannten Ursachen und der Ursachen aus erkannten Wirkungen) bezieht freilich auch die Allgemeinbegriffe in die Untersuchung ein, aber Hobbes kümmerte sich nachher um so ausschließlicher nur um die Naturwissenschaft und um die Wissenschaft vom Menschen und der Gesellschaft, als er schon in Oxford ein ausgesprochener Nominalist geworden war und es aussprach: Worte sind dem Toren Gold, dem Weisen bloße Rechenpfennige. (Der Gedanke stammt nicht erst von Bacon, sondern schon von dem alten Halbscholastiker Ockam.) Hobbes durchdachte seine Bücher und schrieb sie zum größeren Teile, während er zum dritten Male in Paris lebte, mit Mersenne, Gassendi und Descartes verkehrte und so etwas wie ein Lehrer bei dem geflüchteten Prinzen von Wales, dem späteren Karl II. der Restauration war. Es war die Zeit, in welcher sich der Sturz des englischen Königtums vorbereitete. Aus jenen Tagen wird eine Anekdote überliefert, die gegenüber vielfachen Versicherungen seiner Rechtgläubigkeit bezeugt, wie gleichgültig dem Staatsmanne Hobbes die Religion war. Er erkrankte heftig und Pater Mersenne redete ihm zu, im Schoße der römischen Kirche Vergebung seiner Sünden zu suchen; Hobbes machte kein Hehl aus seinem Überdruß an solchen Gesprächen und sagte endlich: „Kannst du mich nicht von angenehmeren Dingen unterhalten? Wann hast du Gassendi zuletzt gesehen?"

Es ist bekannt, daß Hobbes in den Fragen, die man jetzt Erkenntniskritik nennt, dem Empirismus von Bacon und dem Materialismus von Gassendi sehr nahe stand. Er ist besonders ein erbitterter Feind der Schulphilosophie, wie sie damals auf den Universitäten überall und namentlich streng in Oxford gelehrt wurde. Er haßte die Scholastik; was sich nicht auf französisch oder englisch sagen lasse, das sei auch auf lateinisch unverständlich; man erinnere sich, daß Leibniz diesen Gedanken später zum Ruhme seiner deutschen Muttersprache anwandte. Es ist bemerkt worden, daß der Nominalist Hobbes, wie er da die Herrschaft einer toten Schulsprache über die Nationalsprachen verwarf, ebenso die Tyrannei einer allgemeinen Kirche über die Nationalkirchen nicht dulden wollte.

Schon in seiner allgemeinen Vernunftlehre, die vom Sensualismus nicht mehr weit entfernt ist, kommt er zu der Anschauung, daß man Gott wohl verehren, aber nicht vorstellen könne; man könne sich nur Endliches vorstellen, denn die Unendlichkeit sei ein negativer Begriff. In seinen Lehren von den natürlichen Körpern (auch den vom Menschen) ist jedoch Hobbes kein so gefährlicher Umstürzler wie in seiner Lehre vom künstlichen Körper, dem Leviathan, dem Riesentier, dem Staate. Bekanntlich

hat er schon behauptet, nichts sei an sich gut oder böse, das Gewissen sei nicht angeboren, ein höchstes Gut gebe es nicht, der Egoismus sei ein ursprünglicher Trieb, der Naturzustand sei der Krieg aller gegen alle; aus diesem Kriege sehne sich der Mensch nach dem Frieden, zu dem er durch einen Vertrag gelange; auf dem Vertrage beruhe jedes Recht, es gebe kein anderes Unrecht als den Vertragsbruch. Auf dem Staatsvertrage beruhe die Allmacht des einheitlichen Staatswillens. Man hat dieser Staatsphilosophie oft vorgeworfen, daß sie den Absolutismus verteidige; das ist falsch, Hobbes verlangt nur unbedingten Gehorsam gegen den Souverän und läßt, wie die meisten damaligen Staatsphilosophen, die Frage offen, ob ein König oder eine Optimatengruppe der Souverän sein solle. Der Titel des „Leviathan" trägt den Zusatz „or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil"; auch wurde er nach Erscheinen dieses Werkes dem nachmaligen Könige als ein Anhänger Cromwells verdächtig gemacht, kehrte (1653) nach England zurück und wurde wirklich von dem Lordprotektor eingeladen, das Amt eines Staatssekretärs anzunehmen. Er erschien also seinen Zeitgenossen wirklich als ein Verfechter des republikanischen Absolutismus.

Allmacht des Staates

Die absolute Souveränität (des Königs oder des Volkes) erstreckt sich auch über die Kirche; wie es kein Unrecht gibt außer dem Vertragsbruch, so gibt es auch keine Sünde außer gegen die Anordnungen des Staates. Damit geht Hobbes weit über den Unglauben der ersten Deisten hinaus, so oft er auch Unterwerfung des Bürgers unter die Staatsreligion fordert; was er verlangt, ist ja doch wieder nur Gehorsam gegen den Staat, auch in religiösen Fragen, nicht gegen Gott. Gott sei unbegreiflich; was zur Andacht führe, sei Geisterglaube und Furcht vor den unbekannten Ursachen; der Kult der einen Religion scheine der anderen lächerlich. Die positiven Religionen seien von Menschen erfunden worden, wobei natürlich die Einschränkung nicht fehlt, einige Religionsstifter hätten auf Befehl Gottes gehandelt. Das Vorkommen einer Offenbarung in der Welt der Wirklichkeiten wird aber einfach nicht zugegeben. Wer die Bibel ohne Anwendung der natürlichen Menschenvernunft deute, der streue den Leuten die Atome der Schrift wie Sand in die Augen. Auch auf die Bibelkritik sei der Verstand anzuwenden; der Pentateuch rühre nicht von Moses her. Zur Regel des Lebens werde die Bibel erst durch ein Gesetz des Souveräns. Das Reich Gottes sei nicht von dieser Welt, also habe keiner seiner Priester in bürgerlichen Dingen Gehorsam zu fordern, er wäre denn der König eines Gottesstaats.

Wie die Bibelkritik des späteren Deismus, so findet sich bei Hobbes schon der Gedanke, daß Jesus keine neuen Gebote gegeben habe, sondern

nur die Gesetze der Natur eingeschärft, daß also das Christentum so alt sei wie die Welt. Auch daß der einzige notwendige Glaubensartikel der Glaube an die Erlösung durch Christus sei. Übrigens glaube ein jeder, was er höre, von den Eltern und von den Geistlichen höre.

Da es auf der Erde keinen Universalstaat gebe, so gebe es auch keine allgemeine Kirche. Tatsächlich vorhanden seien nur Einzelstaaten und -kirchen, insofern ihre Untertanen einen gleichen Glauben haben. Privatmeinungen über Gut und Böse, Privatgewissen dürfe der Staat nicht dulden; der Souverän sei der einzige Geistliche von Gottes wegen, jeder andere Geistliche versehe sein Amt von Staates wegen. Der Souverän entscheide über den rechten Glauben, also könne der Souverän kein Ketzer sein. Sollte einmal ein Souverän den Glauben an Christus verbieten, so hätte — wie gesagt — der Untertan zu gehorchen und die Verantwortung dem Staate zuzuschieben. Man brauche darum kein Märtyrer zu werden; man sei kein Märtyrer oder Blutzeuge, wenn man etwas bezeuge, was man nicht selbst gesehen hat.

Es liegt nahe und wurde oft ausgesprochen, daß Hobbes, als er in der wilden Zeit von 1640 bis 1660 seine absolutistische Staatslehre ausdachte, um des Friedens willen die absolutistischen Ansprüche der Stuarts mitverstanden habe; dem widerspricht, daß er — wie gesagt — bei Karl II. in Ungnade fiel und bei Cromwell*) Gnade fand, daß man aus seinen Worten ebenso den königlichen wie den republikanischen Absolutismus beweisen konnte; ich glaube dem starken Hobbes kein arges Unrecht zu tun, wenn ich eine gewisse Unbestimmtheit durch menschliche Vorsicht erkläre; ihm war die christliche Religion und die Religion überhaupt eine gleichgültige Sache; wie er seinem kühnen Ideale eines auf Vertrag allein begründeten Staates und einer unbedingten Volkssouveränität Züge beifügte, auf die sich das absolute Königtum der Stuarts berufen konnte, so verstand er sich nach allen Ketzereien über die Bibel und die Offenbarung zu Sätzen, die einen Papstkönig freuen konnten; so kam es,

---

*) Cromwell war der einzige moderne Staatsmann, der so etwas wie einen Gottesstaat verwirklicht oder doch — ohne ein Heuchler zu sein — in patriotischer Absicht vorgetäuscht hatte. Es blieb ihm keine Wahl: er mußte entweder König werden und eine neue Dynastie gründen (er hatte menschliche Schwächen und war nicht immer abgeneigt, den Titel Protektor für den des Königs herzugeben) oder sich auf unmittelbare Eingebungen Gottes berufen. Um so höher ist es zu bewerten, daß dieser Herrscher eines Gottesstaats in Religionsfragen duldsam war, im Widerspruch mit seinen Parteigängern. Das Naturrecht war durch Cromwell — für wenige Jahre — völlige Wirklichkeit geworden; so durfte Hobbes glauben, in seinem „Leviathan" die Grundzüge einer Wirklichkeit zu beschreiben, während Rousseau 100 Jahre später die Grundzüge einer Utopie entwarf, aus welcher dann — wieder für einige Jahre — erst nachher die Gestaltungen einer anderen Revolution wurden.

daß der ganz und gar unchristliche Hobbes christlicher schien als der noch recht religiöse Herbert von Cherbury.

Hobbes Atheismus

Wer die Unchristlichkeit, ja eigentlich den Atheismus des Hobbes leugnen wollte, der müßte es sich gefallen lassen zu hören, daß er ihn nicht gelesen oder doch nicht mit Verstand gelesen hat. Die Lehre des Kopernikus, die dem lieben Gotte die Herrschaft über den Himmel und die Wohnung im Himmel nahm, diese neue Erkenntnis, an der sich noch Bacon und Descartes vorbeigedrückt hatten, machte Hobbes sich zu eigen; nicht wieder sollte sie von den Schlingen der Wörter erdrosselt werden. Aristoteles ist ihm besonders darum so verächtlich, weil er das „Sein" zu etwas wie einer Substanz zu machen versucht hat; es gibt nur körperliche Substanzen, es gibt kein unkörperliches Sein oder Wesen, es gibt keine Gespenster (zu denen — das ist die Meinung — auch der unkörperliche Gott gehören würde). Ganz deutlich wird des Hobbes Atheismus an einer Stelle seines Leviathan (im 6. Kapitel): „Die Furcht vor unsichtbaren Mächten ist Religion, einerlei, ob sie erdichtet sind oder durch Berichte allgemein angenommen; sind aber diese unsichtbaren Mächte nicht allgemein angenommen, so reden wir von Aberglauben." Auch auf diese Worte folgt eine linkische Verbeugung vor der „wahren" Religion; da aber das Gutachten darüber, ob eine Religion wahr oder falsch sei, mit ausgesprochenem Hohne dem Staate überlassen wird, nicht irgendeiner Offenbarung oder einem Priesterstande, so bleibt es doch wohl dabei, daß Hobbes einen wesentlichen Unterschied zwischen Religion und Aberglauben nicht anerkennt. So denken konnte nur ein Unchrist. Und nur ein Atheist konnte so wie Hobbes jeden Wunderglauben ablehnen; auch Wunder seien nicht für jedermann Wunder; wir seien nicht verpflichtet, den Erzählern von Wundergeschichten Glauben zu schenken. Er ist in seinem Weltbilde so streng mechanistisch, daß er sich einen Gott, wenn es einen solchen gäbe, nur als einen Körper vorstellen könnte, wohlgemerkt: als einen bewegten Körper, weil ein unbedingt ruhender Körper überhaupt nicht wirken könne. Da nun Hobbes die Widersprüche einer solchen Annahme deutlich wahrnehmen mußte, so lief seine Setzung eines körperlichen Gottes einfach auf eine Leugnung Gottes hinaus.

Nur daß Hobbes — ich muß es wiederholen — verkleinert wird, wenn man seine Bedeutung auf seine Stellung in der Geschichte des Atheismus einschränkt. Es steht um ihn wie um Lionardo; sein Geist war so kühn und so umfassend, daß die Männer der einzelnen Disziplinen ihm nicht gerecht werden konnten. Er war ein Schüler von Descartes und Gassendi, aber das zahlenmäßige Weltbild hat er sicherer erkannt (nicht nur so formal) als Spinoza; die psychologischen Taten von Locke, die immer noch

nicht erledigte Assoziationsphilosophie der Folgezeit hat er vorausgeahnt; den Rechtsstaat Pufendorfs hat er vorbereitet; die Geisterwelt des Aberglaubens hat er vor Bekker gestürzt. Und die Schwierigkeit seiner Aufgabe, den Entscheidungskampf gegen das Mittelalter, wie mit einem Blitze erleuchtet: „Wenn die Menschen sich bei unwahren Meinungen beruhigen, so fällt es nicht minder schwer, mit ihnen verständlich zu sprechen, als leserlich auf einem Papier zu schreiben, das schon vollgekritzelt ist.“

Auch als Sprachkritiker ist er ahnungsvoll ein Vorgänger Lockes; er weiß schon, daß alle menschlichen Urteile sich nur auf Worte und auf Wortverbindungen beziehen, nicht auf die Dinge selbst; und ist nicht fern von der Einsicht, daß Begriffe wie Gott und Willensfreiheit nur sprachkritische Rätsel aufgeben.

Er hat das Mittelalter nahezu vernichtet, da er auf Metaphysik verzichtet und der Philosophie — eben ganz englisch — nur physische Fragen stellt und erkenntniskritische. Aber er ist nicht so Nützlichkeitsfanatiker wie Bacon in seiner „Neuen Atlantis“ mit ihrer verblüffenden Vorwegnahme unserer jüngsten Erfindungen. Wohl ist ihm Philosophie nur Lehre von der Bewegung der Körper, wohl ist ihm das Denken nur ein Rechnen mit begrifflichen Zeichen, doch untersucht er voraussetzungslos, religionslos alle Begriffe mit gleicher Freiheit, verwirft (lange vor Hume) jede Form der Teleologie und hat den groben Mauerbrecher gegen die Kirchenlehre, den Mechanismus, früher und wissenschaftlicher aufgebaut als Holbach.

Aus der Darstellung, die des Hobbes Naturlehre bei Kurd Laßwitz gefunden hat („Geschichte der Atomistik“ II, S. 207 ff.), mag man lernen, wie hoch diese Antimetaphysik über Descartes' unehrlichem Dualismus stand, naturwissenschaftlich und erkenntniskritisch. Nur die Einsicht in das unendliche Fließen der Zahl, der Differentialbegriff, fehlte ihm; sonst reichte seine Physik in den Grundgedanken schon an das heran, worauf unsere Gegenwart nach Kant und Helmholtz stolz ist, abgesehen selbstverständlich von unzähligen kleinen Beobachtungen und Entdeckungen eines Vierteljahrtausends. Die Entdeckung der Natur und die Entdeckung des politischen Menschen hat Hobbes auf eine erstaunliche Höhe geführt; die Untersuchung der Menschenseele, wenn es ein solches Wesen gab, überließ er seinem viel subtileren Landsmanne Locke, dessen Beziehungen, freundliche und unfreundliche, zu einigen Führern der Deisten schon gestreift werden mußten, dessen Bedeutung aber erst jetzt gewertet werden soll, weil auch er denn doch noch mehr war als ein Kritiker der Religionsbegriffe. Er war, recht betrachtet, der erste Kritiker der Sprache überhaupt.

Locke

In dem unvergleichlichen Totengespräche, das unter dem Titel „le Dîner du Comte de Boulainvilliers“ bekannt ist, wendet sich Voltaire

sehr scharf gegen seines verehrten Locke „Reasonableness of Christianity“; es sei nichts an den Versuchen, eine positive Religion verbessern zu wollen; der Versuch, den Katholizismus zu reformieren, habe Ströme von Blut gekostet; ein Baum, der immer nur giftige Früchte getragen habe, müsse mit der Wurzel ausgerodet werden. Das Christentum könne mit der Vernunft zusammen nicht bestehen. Locke habe noch einmal die christliche Religion und die Rechte der Menschheit miteinander versöhnen wollen; da habe er aber keine vier Schüler gefunden. Die Stelle enthält das härteste Urteil über die Kompromisse, die Locke für nützlich gehalten hatte; scheint mir übrigens recht zweischneidig für Voltaire, der (mit einem etwas jüngeren Kompromisse) sich für einen konfessionslosen Deisten ausgab und heimlich wohl auch über die dünnen Dogmen des Deismus lachte.

John Locke ist nach seiner Stellung im Kampfe um die Geistesfreiheit nicht einfach durch ein einziges Schlagwort zu bestimmen; in der Philosophie ein Bahnbrecher von starker Wirkung und von noch stärkerer Nachwirkung, weil er durch seinen Sensualismus die Grundlage für den späteren Materialismus, durch seine kritische Psychologie eine der Grundlagen der Aufklärung gelegt hatte, weil er die Toleranz überzeugender gepredigt hatte als alle anderen; der Staatsreligion aber stand er unfreier gegenüber als die Deisten. Locke ist den Deisten eben nicht zuzurechnen. Sein Hauptwerk, der „Essay concerning human understanding“ (1690), war freilich eine große Tat der Befreiung, leitete nicht nur zu den Enzyklopädisten, sondern auch zu Hume und Kant hinüber; aber selbst seine Sprachkritik hinderte ihn nicht, das Bekenntnis zu kirchlichen Dogmen abzulegen. Er sprach es zuerst aus, daß die Bibel, und wenn sie unfehlbar wäre, doch den Willen Gottes in menschlichen Worten ausdrücke und die Meinung darum immer ungewiß sei. Seine Leugnung der angeborenen Ideen, seine sprachkritische Untersuchung des Gewissens und der Moral schienen ihn zu Behauptungen zu führen, die zwar das durch die Naturordnung gelehrte Dasein eines Gottes anerkannten, aber schon die Verbindung der Moral mit dieser Naturreligion leugneten. Vom Moralpredigen hielt dieser Sprachkritiker sehr wenig. Eine Offenbarung bezweifelt Locke nicht geradezu; da eine Offenbarung aber keine Idee mitteilen könne, die nicht vorher durch die Sinne und durch die Vernunft in uns gekommen sei, da solche Vernunftideen immer zuverlässiger seien als irgendein Beweis dafür, daß die Offenbarung von Gott stamme, so sei es um die Offenbarung immerhin eine prekäre Sache. Derselbe Locke, der so der Religion den Boden entziehen zu wollen scheint, erklärt dann das Übervernünftige für den eigentlichen Gegenstand des Glaubens, macht aber wiederum die Vernunft zum Richter über das Übervernünftige.

Vernünftigkeit des Christentums

Weniger widerspruchsvoll als in seinem philosophischen Essay ist Locke in dem theologischen Buche „Vernünftigkeit des Christentums" (1695). Sein Ausgangspunkt ist protestantisch: Ablehnung aller theologischen Sophismen und Zurückgehen auf die Heilige Schrift. Mit dieser Anerkennung, daß die Bibel das Wort Gottes sei, und mit seinem einzigen Dogma, daß der Glaube an Jesus als den Messias für das Heil der Seele genüge, schließt sich Locke zwar den freiesten und duldsamsten englischen Sekten an, trennt sich aber von den stärksten Begründern eines Vernunftglaubens, die schon zu seiner Zeit vom Messias und vom Seelenheil zu reden aufhörten. Den Sündenfall Adams führt Locke ebenfalls an, sehr vernünftig und sehr milde, aber er führt ihn doch an. Und behauptet wie ein Sonntagsprediger, den Heiden habe die Autorität einer göttlichen Gesetzgebung gefehlt, also die sittliche Wahrheit. Und läßt sich soweit herab, der Sensualist Locke, zu lehren, daß der Glaube (den er aber deutlich von einer wissenschaftlichen Überzeugung unterscheidet) den Gehorsam ersetzen und zur Seligkeit führen könne.

Schon aus diesen Andeutungen wird es klar, daß Locke in dem ganzen Buche „Reasonableness of Christianity", der Überschrift untreu, den Boden der Vernunftreligion verläßt und als ein bibelgläubiger Christ sich darauf beschränkt, die ursprüngliche Religion Jesu dem gewordenen und positiven Christentum vorzuziehen. Der englische Deismus hat freilich Lockes „Reasonableness" für sich in Anspruch genommen und den Titel so gedeutet, als hätte Locke dasselbe sagen wollen wie Toland mit seinem Buche „Christianity not mysterious": die Lehren des Evangeliums seien nur insofern verbindlich, als sie schlicht, verständlich und notwendig seien; in Wahrheit aber steht Locke in seiner theologischen Schrift auf einem ganz anderen Standpunkte als in seinem berühmten philosophischen Essay; im Essay verwirft er alle Ideen, die sich nur auf eine supranaturalistische Herkunft berufen können, als Theologe begnügt er sich nicht mit einer natürlichen oder vernünftigen Offenbarung, sondern scheint auf Gottes Wort zu schwören wie nur irgendein angestellter Geistlicher einer protestantischen Kirche. Im „Essay" hatte er, eigentlich ganz sprachkritisch, gezeigt, daß eine Offenbarung schon darum nicht möglich wäre, weil der von Gott Inspirierte mit den alten Mitteln der Sprache etwas Neues, nie noch Gehörtes gar nicht ausdrücken könnte; als Theologe hält er eine übervernünftige Offenbarung für möglich und für nützlich. Die gleichen Widersprüche finden sich, wenn man den Essay und die Reasonableness vergleichen will, auch in bezug auf den Unsterblichkeitsglauben und den Wunderglauben. Man traut seinen Augen nicht, wenn man vom Essay herkommt und Reasonableness zur Hand nimmt: dort ein Philosoph,

der höher steht als alle bloß religiösen Freidenker, hier fast ein christlicher Schreiber, der sich deutlich gegen den Unglauben der Deisten wendet. Man hüte sich dennoch, den Vorwurf der Heuchelei gegen Locke zu erheben.

Auch in dem theologischen Buche wird angenommen, daß die Vernunft allein zur Not hätte zu den neuen Sittlichkeitsgeboten Jesu kommen können; aber „es ist ein kürzerer und sicherer Weg für die Vorstellungen der Menge, daß einer, der mit sichtbarer Autorität von Gott gesandt ist, als König und Gesetzgeber den Menschen ihre Pflichten nennt“; von der Vernunft allein hätten wir die Wahrheiten der Offenbarung nicht mit solcher Klarheit gehabt.

Widersprüche

Die Widersprüche in den Schriften des außerordentlichen Mannes lösen sich vielleicht, wenn man annimmt, daß Locke nur halb bewußt und ziemlich arglos das einemal als ein zeitloser Philosoph, das anderemal als ein Staatsmann seiner Zeit schrieb. Er war ja nicht selbst aus vornehmem Hause, gelangte aber durch seine Verbindung mit dem späteren Grafen Shaftesbury, mit dessen Sohne und dessen berühmtem Enkel zu ansehnlichen Stellungen im Staate. Vielleicht werden seine unklaren Vorstellungen über Vernunft und Offenbarung so erhellt durch den Satz, den der Politiker schrieb: „Die meisten Menschen können nicht wissen, deshalb müssen sie glauben.“ Locke hatte sich sofort der Regierung Wilhelm III. angeschlossen und mag in diesem Sinne einen christlichen Glauben gelehrt haben, der ungefähr auf dem Standpunkte der low-church die Vereinigung aller Sekten förderte und die trennenden Sätze für gering achtete.

Toleranzbriefe

Im Sinne der Regierung veröffentlichte Locke (1689—1692) seine drei Briefe über die Toleranz (kurz vor seinem Tode begann er einen vierten); nicht in ihrem Dienste; er war trotz der gerügten Widersprüche ein fester Charakter, schrieb er doch den ersten dieser Briefe in Holland, auf der Flucht vor den Verfolgungen Jacobs II.; und war doch dieser erste Brief zumeist gegen die eben einsetzenden Dragonaden Ludwigs XIV., des Beschützers von Jacob, gerichtet. Locke trat ganz fromm und unschuldig auf. Die Toleranz habe nur Vorzüge und gar keine Gefahren. So kam er, der Verteidiger des christlichen Hauptdogmas, zu der radikalsten Forderung des modernen Unglaubens schon vor mehr als zweihundert Jahren, zu der Forderung einer völligen Trennung von Kirche und Staat. Man beachte für diesen Zeitpunkt den Umstand, daß die mittelalterliche Behauptung einer Unterwerfung des Staates unter die Kirche noch nicht verstummt war, daß aber eben erst Hobbes eine Unterwerfung der Kirche unter den Staat verlangt hatte. Es war der kühne Gedanke Lockes, diesem Streite durch eine saubere Scheidung oder Trennung ein Ende zu machen.

Diese Forderung ist bis heute eigentlich nur in den Vereinigten Staaten von Nordamerika erfüllt. Und es besteht ein pragmatischer Zusammenhang zwischen Lockes Forderung und dem gegenwärtigen Zustand in Nordamerika. Locke war noch ein jüngerer Mann, als er durch Vermittlung des späteren Grafen von Shaftesbury den Auftrag erhielt, für Carolina, welcher Staat gewissermaßen eine Privatprovinz englischer Lords wurde, eine Verfassung auszuarbeiten. Diese Verfassung, 1669 bestätigt, verlangt zwar von jedem Bürger, daß er das Dasein Gottes anerkenne und sich zu irgendeiner Verehrung Gottes verpflichte, gestattet aber die Gründung einer neuen Kirche oder Sekte, sobald auch nur sieben Personen in irgendeinem Glaubensartikel übereinstimmen. Jeder Bürger muß Mitglied einer solchen Kirche sein und keine Kirche soll eine andere beunruhigen, belästigen oder verfolgen. Diese Grundsätze sind in die Praxis der Vereinigten Staaten beinahe ganz übergegangen. Solche Nachwirkung eines deutschen Philosophen ist nie zu verzeichnen; es wäre denn der Philosoph zufällig ein König in Deutschland gewesen, und dann wurde sein Werk von seinen Nachfolgern gewiß wieder abgetragen.

So bleibt die Gesamtpersönlichkeit Lockes trotz aller Widersprüche zwischen seinen philosophischen und seinen kirchlichen Anschauungen achtunggebietend; er war sich schwerlich bewußt, daß die Grundsätze seiner psychologischen Erkenntniskritik mit der Zeit gutmachen würden, was er als staatsmännischer Theologe gesündigt hatte; er stak tief in seiner englischen Gegenwart und vergaß seine Philosophie, so oft er über kirchliche Einrichtungen schrieb; aber die Freiheit seines Wesens verleugnete sich nicht in seinen grundlegenden Untersuchungen über die Erziehung und über die Duldung. Zwischen seinen Schriften kann man mehr Unstimmigkeiten entdecken als in seiner Weltanschauung; es wäre aber Sache einer Monographie, zu zeigen, wie er nicht nur in Büchern verschiedener Absicht (den philosophischen und den theologischen), sondern auch in Niederschriften verschiedener Offenheit (Büchern, Briefen und Tagebüchern) verschieden dachte. Für unseren Zweck mag es genügen, etwas eingehender seine Lehre von Gott und die zeitliche Stellung seiner Lehre von der Toleranz zu besprechen; je rückständiger er den Deisten gegenüber in der Lehre von Gott war, desto mehr ist die kühne Fassung seiner Toleranzlehre zu bewundern.

Gottesbegriff

Für den Theologen Locke scheint mir der Hauptpunkt zu sein, daß er sich etwas von seinem Kinderglauben erhalten hatte und daß er zeitlebens sich gern mit religiösen Fragen beschäftigte. Obgleich nun sein Denken eigentlich kirchlich gerichtet war, ist er zunächst den Rechtgläubigen ein Greuel gewesen, und neuerdings haben sich, seitdem er zu den Klas-

sikern der Philosophie gerechnet wurde, katholische und protestantische Gelehrte vergebens bemüht, eine positive Religion in Locke hineinzulegen; der Grund ist einfach der, daß der sprachkritische Psychologe Locke da selbst auf keinem festen Boden stand, daß er mit den Jahren immer entschiedener die psychologische Analyse und den Empirismus auf die Entstehung der Religion anwandte, aber immer wieder in die Metaphysik des Kinderglaubens zurückfiel. Es wird also nicht die Schuld meiner Darstellung sein, wenn keine Entscheidung darüber fällt, ob Locke der Landesreligion positiv oder negativ gegenüberstand.

Das ist nicht einmal für seine Gottesidee klar zu beantworten. Eines der wichtigsten Ergebnisse seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand war das: der Mensch besitzt keine angeborenen Ideen. Also kann auch die Gottesidee nicht angeboren sein. Wie schon der ungezogene Skeptiker la Mothe le Vayer beruft sich Locke (auch für die Ungleichheit der moralischen Ideen) auf die Berichte der Reisenden, die überall ungleiche Gottesvorstellungen gefunden haben. Auch unter den Monotheisten,*) ja unter den Menschen desselben Landes gebe es Unterschiede des Gottesbegriffs. Das Kind nehme blindlings die Vorstellungen seiner Eltern und seiner Lehrer an, und zwar mit den Worten oder Namen, bei denen es sich etwas denke. Bei ungebildeten Leuten und bei Kindern herrsche ein ganz lächerlicher Religionsbegriff; viele Gebildete wiederum verschweigen ihren Atheismus aus Furcht vor Strafe oder aus Rücksicht auf ihre Umgebung. Die Gottesidee sei also nicht angeboren, sondern entstehe wie andere zusammengesetzte Ideen durch Verknüpfung von Begriffen; man verbinde die Begriffe Dasein, Wissen, Macht, Güte, steigere sie alle durch die Idee der Unendlichkeit und komme so zu einer bestmöglichen Vorstellung von Gott, aber ganz gewiß zu keiner richtigen. Nachdem Locke so, genau genommen, die Gottesidee zu einer Erfindung des Menschen gemacht und die Lehre der Deisten, daß der Glaube an Gott zu unserer Natur gehöre, abgelehnt, nachdem er auch das Vertrauen auf die Offenbarung für ungehörig erklärt hat, nachdem er sogar die Bündigkeit des ontologischen Beweises leugnet, will er dennoch das Dasein Gottes wie den klarsten Satz der Geometrie bewiesen haben, trotz des Pochens auf seine Originalität nicht viel anders, als Descartes dies „bewiesen" hat. Der Mensch wisse, daß er existiert; ein Nichts könne unmöglich seine Ursache sein. Also — dieses „also" ist nicht zwingender als in anderen Gottesbeweisen — müsse er von einem ewigen, allmäch-

*) Das Wort ist nicht so eindeutig, wie wir in den niederen und höheren Schulen lernen müssen; sicherlich waren die alten Israeliten mit ihrem Nationalgott keine „Monotheisten".

tigen und allwissenden Wesen geschaffen worden sein; von der Allgüte ist an dieser Stelle des Essays (B. IV, Kap. 10, 1—6) nicht die Rede. Zu bemerken ist, daß Locke dieses Wesen gewöhnlich in der Sprache seines Kinderglaubens benennt (Gott, Schöpfer, die Allmacht, König der Könige), daß er aber im Essay auch mit „Gottheit“ und „höchstes Wesen“ die Sprache der Naturreligion redet, daß er sogar einmal fast wie Spinoza den Satz bildet: „Ich muß so sein, wie ich bin; Gott und die Natur haben mich so gemacht“ (B. III, Kap. 6, § 4).

Was nun gar die „Eigenschaften“ Gottes betrifft und sein Wirken auf die Welt, so steht Locke beinahe auf dem Boden des Katechismus. Wir haben schon gehört, daß Gott ewig, allmächtig und allwissend ist; auch ist er ein rein geistiges Wesen, also unkörperlich und unsichtbar; auch Güte und Gerechtigkeit wird gelegentlich doch erwähnt. Gottes Einzigkeit wird scholastisch aus seiner Vollkommenheit und seiner Unendlichkeit bewiesen. Und obgleich die Menschenähnlichkeit Gottes durch die reine Geistigkeit und durch die Unkörperlichkeit ausgeschlossen scheinen sollte, wird dem Gotte dennoch ein Wille, will sagen ein menschlicher Wille, beigelegt; denn einen anderen als einen menschlichen Willen kennen wir ja nicht. Es gab in England am Ende des 17. Jahrhunderts nicht nur deistische Freidenker, sondern selbst Geistliche in Amt und Würden, die sich nicht mehr vermaßen, so genau katechismusgemäß die Eigenschaften Gottes zu kennen. Aber Locke wurde durch diesen strammen Kinderglauben nicht verhindert, die Duldung anderer Bekenntnisse zu verteidigen, ja, wie wir gleich sehen werden, die Toleranz auch auf die Heiden auszudehnen, die z. B. die Einzigkeit Gottes nicht zugaben.

Bevor ich jedoch auf die Toleranzschriften Lockes näher eingehe und meine Darstellung um einige Züge aus der Geschichte der religiösen Duldung in England erweitere, will ich doch Lockes Stellung zum Atheismus mit einigen kurzen Folgerungen aus seiner Ideenkritik abzuschließen suchen. Lockes gegen Descartes gerichtete Behauptung, daß es keine angeborenen Ideen gebe, war nämlich nicht nur — wie schon bemerkt — für alle Moralbegriffe bedenklich, sondern auch, bis zu Ende gedacht, für den Gottesbegriff selbst. Als Sensualist hat er nicht einmal von der Substanzidee eine ausreichende Vorstellung; er weiß zur Not, daß etwas da ist, erfährt aber niemals, was das ist. Nicht anders steht es bestenfalls um die geistige Substanz, als welche Gott definiert wird; können wir uns noch vorstellen, daß er existiert, so wissen wir doch ganz gewiß nichts über seine Eigenschaften auszusagen. Und weder Physik noch Theologie können irgend etwas anfangen mit einem Dinge, das für uns keine Eigenschaften hat. Dazu kommt noch, daß wir nach Locke

weder eine sinnliche (also einzig gewisse), noch eine intuitive, sondern nur eine demonstrative Erkenntnis besitzen, nämlich so, daß wir aus der Gemeinsprache die Eigenschaften geistiger Wesen (wir kennen aber nur die Menschen) entnommen und auf den Gottesbegriff übertragen haben, nicht ohne diese Eigenschaften durch den Begriff der Unendlichkeit über alle Erfahrung hinaus zu steigern. Wir haben demnach mit dem Gottesbegriffe die Welt der Erfahrung, die für den Psychologen Locke die allein erkenntnismögliche Welt ist, mehr als einmal verlassen. Der Analytiker der Psychologie, das ist der Locke, der für die Geistesgeschichte allein in Betracht kommt, mußte sich recht tief hinablassen, um in seinen Nebenwerken die Theologie zu betreiben, die auch für ihn keine mögliche Wissenschaft war. Um z. B. seine eigene Toleranzpredigt zu entwerten dadurch, daß er den Atheisten einmal die Duldung verweigern wollte, weil sie bei keinem Gotte einen Eid schwören könnten.

Entwicklung der Toleranz

Mit dem Fremdworte Toleranz wird allgemein und einfach die Duldung verstanden, die der Staat in religiöser Hinsicht übt, die Duldung von Andersgläubigen neben den Bekennern der Staatsreligion. Eine Toleranz in diesem technischen Sinne gab es bei den Griechen und Römern nicht, weil es den Dienst eines einzigen Gottes nicht gab und die Duldung (von örtlichen Störungen in Griechenland abgesehen) selbstverständlich war, gar nicht erst ausgesprochen und erkämpft zu werden brauchte; das christliche Mittelalter wiederum kannte die Sache nicht, duldete überhaupt keine Entscheidung des Staates in religiösen Fragen. Die Toleranz wurde zu einem Schlagworte und zu einem Parteiziele erst, als nach der Reformation große Volksgruppen von der alten Kirche abgefallen waren, protestantische Staatskirchen entstanden und die Duldung der Katholiken in protestantischen Ländern, die der Protestanten in katholischen Ländern zu einer Lebensfrage wurde. Heute ist die Toleranz, auf dem Papiere wenigstens, so ziemlich allerorts durchgeführt, und wo in den sogenannten Kulturländern einzelne Konfessionen in staatsbürgerlicher Hinsicht schlechter behandelt werden (hie und da die Katholiken, überall die Juden), da spielen politische und volkswirtschaftliche Rücksichten oder „völkische“ Vorurteile eine größere Rolle als religiöse Gegensätze. Noch vor zwei Menschenaltern konnte ein liberalisierender Philosoph (Krug) sagen, die Toleranz hätte keinen moralischen Wert, wenn sie nicht aus Achtung vor der fremden Persönlichkeit hervorginge, sondern nur aus dem Indifferentismus; heute wäre die Toleranz eine vollendete Tatsache, wenn nicht ein Rest von religiöser Heuchelei die Vollendung hinderte; die meisten leitenden Staatsmänner sind, mögen sie auch in feierlichen Stunden fromme Sprüche formen oder nachreden, religiös

indifferent oder gleichgültig, und Indifferentismus stand lange im Verdachte des Atheismus.

Für die Zeit um die Mitte des 17. Jahrhunderts, wo besonders in England die Toleranzbewegung mächtig einsetzte (besonders durch die tapferen Bemühungen des großen Cromwell), ist es für jeden einzelnen streitbaren Schriftsteller schwer zu entscheiden, ob ihn schon damals Mangel an einer religiösen Überzeugung oder just die edelste religiöse Überzeugung, ob ihn am Ende nur die politische Notwendigkeit zu der Forderung der Toleranz getrieben hatte. Wir stehen dort mitten im Dreißigjährigen Kriege. In Deutschland wurde um die wechselseitige Duldung des katholischen und des protestantischen Bekenntnisses, die doch schon durch den Religionsfrieden von 1555 gewährleistet worden war, blutig gekämpft, natürlich nicht um diese Duldung allein. In Frankreich hatte das Edikt von Nantes (1598) den Hugenotten nach den vielen Hugenottenkriegen volle Gewissensfreiheit und staatsbürgerliche Rechte gegeben, aber die Regierung, die die Protestanten in Deutschland unterstützte, nahm den französischen Protestanten ein Recht nach dem anderen, begünstigte die Gegenreformation mit allen Mitteln immer rücksichtsloser, bis 1685 das Edikt von Nantes förmlich aufgehoben wurde; den Hugenotten wurde unter Umständen wieder die Todesstrafe angedroht. Es gehört in andere Zusammenhänge, wie dann später von den Enzyklopädisten, besonders erfolgreich von Voltaire, dem Schüler Lockes, Toleranz gepredigt wurde und wie zwei Jahre vor Ausbruch der großen Revolution ein neues Toleranzedikt herauskam, zwei Jahre nach ihrem Ausbruch während des Ringens um ein konstitutionelles Königtum die Hugenotten endlich in alle staatsbürgerlichen Rechte eingesetzt wurden.

Ganz anders war um jene Zeit der Verlauf der Toleranzbewegung in England. Was vorher in den Niederlanden praktische Wirklichkeit geworden war, eine Verbindung von politischer und religiöser Freiheit, das wurde in England zunächst theoretisch erstrebt, und etwa fünfzig Jahre später, kurz nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, erreicht, als der Niederländer Wilhelm von Oranien König von England geworden war. Man knüpft den Sieg der englischen Toleranzidee gewöhnlich an Lockes „Epistola de tolerantia“, die allerdings scheinbar Epoche bildet, weil sie unmittelbar nach der Aufhebung des Edikts von Nantes geschrieben und unmittelbar nach der Thronbesteigung Wilhelms — in Holland — gedruckt wurde; aber bei einer solchen gar zu vereinfachten Darstellung der Entwicklung vergißt man, daß Locke schon 1667, im Jahre seiner Bekanntschaft mit dem Grafen von Shaftesbury, einen liberalen Essay über die Toleranz herausgegeben hatte und daß schon, als Locke noch

ein Kind war, die Flugschriften mit toleranter Tendenz in großer Anzahl erschienen. Seitdem nämlich in dem Langen Parlament (1640) der Kampf zwischen dem Königtum und der Volksvertretung revolutionäre Formen angenommen hatte.

Eine andere Vereinfachung dieser Geschichtsdarstellung ist aber nicht abzulehnen, die Behauptung, daß der Haß gegen den Katholizismus und die Furcht vor ihm die ganze englische Revolution vom Langen Parlament bis zur Berufung des Protestanten Wilhelm beeinflußt habe; wie ein roter Faden zieht sich Haß und Furcht antikatholisch durch alle politischen und religiösen Kämpfe. Da ist fast keiner unter den Toleranzpredigern, der nicht die Katholiken von der Duldung ausnehmen wollte; eher will man noch die Socinianer ertragen, die den dreieinigen Gott leugnen.

Auf dem Festlande hatten Männer aus der niederen Geistlichkeit das Volk zu der Reformation bekehrt, und erst nachher hatten einige weise und viele schlaue Fürsten sich der Bewegung angeschlossen und sie zur Stärkung ihrer Macht benützt; in England hatte Heinrich VIII., kurz vorher noch ein Gegner Luthers, wegen einer seiner vielen Ehegeschichten mit der römischen Kurie gebrochen und hatte die Gelegenheit benützt, ohne viel Reformation eine von Rom unabhängige englische Kirche zu gründen und sich zu deren oberstem Haupte zu machen. Es war im wesentlichen zunächst ein englischer Staatskatholizismus, der erst unter Heinrichs Nachfolger einige protestantische Zusätze erhielt und zu der anglikanischen Kirche wurde. Die folgenden Regierungen stützten ihren Absolutismus abwechselnd auf die katholische und auf die anglikanische Kirche, aber nachdem einmal durch den Abfall von Rom und durch die Neuerungen des Erzbischofs Cranmer die Einheit der Kirche umgestoßen und die Untersuchung der Dogmen in Fluß geraten war, siegte das Prinzip des Protestantismus, den Heinrich VIII. gar nicht gewollt hatte, im Volke selbst, und gegenüber der Staatskirche entwickelte sich immer freier und mächtiger ein Sektenwesen, das sich nur durch gleichzeitigen Kampf gegen den Absolutismus behaupten konnte; die revolutionäre Bewegung richtete sich gegen die Übermacht des Königs in Staat und Kirche zugleich. Die demokratischen Politiker und die Anhänger der unabhängigen Kirchen förderten einander gegenseitig.

Man könnte feststellen, daß bei den Königen Karl I. und Karl II. von einer Absicht der Toleranz keine Rede war; sie schienen zwar mitunter über die Duldsamkeit der Independenten noch hinauszugehen, da sie den Katholiken entgegenkamen, aber nur diesen und nur aus politischen, vielleicht gar unter Karl II. aus Geldgründen. Auch die Pres-

byterianer waren intolerant; doch die in England mächtigsten Sekten mußten um ihre Anerkennung gegen die Staatskirche zu sehr ringen, um nicht schon aus egoistischen Gründen der Toleranz zuzustimmen, die seit 1640 von sehr vielen Puritanern unter Führung Cromwells als die allein christliche Lehre verteidigt wurde. Vorher war von Toleranz in theologischen Schriften kaum die Rede gewesen; nur etwa der Utopist Thomas Morus und der italienische Begründer eines Völkerrechts, Alberico Gentili, seit 1580 bis zu seinem Tode in England, sprachen von Duldung; es ist beachtenswert, daß die Verfassungen selbständiger englischer Kolonien, wo utopistische und völkerrechtliche Ideale sich versuchen konnten, die Toleranz zuerst gesetzlich einführten; auch Locke arbeitete ja so einen Verfassungsentwurf aus. Aber in der theologischen Schriftstellerei, mögen die Männer nun Geistliche oder Laien gewesen sein, setzten die Flugschriften für Toleranz erst nach der Eröffnung des Langen Parlaments ein. Der puritanische Geistliche Burton verlangt 1641 freie Gemeinden um eine Staatskirche herum, und sein Buch führt den Kampftitel: The Protestation protested; im gleichen Jahre schon geht der puritanische Lord Brook noch weiter: gegen vernünftige Zweifel sei keine Gewalt zu brauchen, jedermann dürfe nach seinem eigenen Gewissen leben, und auch ungebildete Leute sollen predigen dürfen. John Goodwin, wieder ein puritanischer Prediger, will die Andersgläubigen nur bestraft wissen, wenn sie den bürgerlichen Frieden stören, auch habe sich die Kirche auf Ermahnung und höchstens Exkommunikation zu beschränken; wobei zu bemerken ist, daß Exkommunikation bei diesen und ähnlichen Vorschlägen dem Ausgewiesenen einen Schaden irgendwelcher Art nicht zufügen, sondern nur der ganz berechtigten Forderung genügen sollte: wer den Glauben einer kirchlichen Gemeinschaft nicht teilt, hat sie zu verlassen. Roger Williams, der Begründer der (früher erwähnten) schon ganz individualisierenden Sekte der „Sucher",*) will (schon 1644) eine völlige Trennung von Staat und Kirche und Freiheit der Beteiligung am Gottesdienste. John Milton, der Dichter, der nachher die Hinrichtung des Königs aus naturrechtlichen Gründen verteidigte und überhaupt tapfer und kräftig für die puritanische Republik Cromwells eintrat, veröffentlichte bereits 1644 seine „Areopagitica", worin politische Preßfreiheit (wer ein Buch vernichte, bedrohe die Vernunft, denn vielleicht werde eine mit diesem Buche vernichtete Wahrheit nicht zum zweiten Male gefunden werden), aber auch unbedingte religiöse

*) Die „Suchenden", die sich auch die „Wartenden" (der wahren Kirche) nannten, waren doch wohl eine Nebensekte der Independenten; sie glaubten sehr wenig, doch selbst der fromme Cromwell spielt einmal, in einem Briefe, mit der Vorstellung, er sei auch nur ein „seeker".

Freiheit, abgesehen vom Papsttum, gefordert werden; die angeblichen Sekten seien als Zeichen von Gesundheit willkommen zu heißen; schon zwei Jahre früher hatte Milton dem Staate jeden Eingriff in das innere Leben des Bürgers und der Kirche, jede Benachteiligung von Leib und Leben aus naturrechtlichen Gründen untersagt. Wie später unter Wilhelm III. so wurde auch unter Cromwell die Toleranzidee zur herrschenden Staatsräson, so sehr, daß auch die Staatskirche sich dem neuen Geiste nicht verschließen konnte. Der Anglikaner Taylor wünschte keine Einförmigkeit im Gottesdienst, wollte vielmehr (1647) in die Staatskirche alle Sekten aufnehmen oder doch allen Freiheit gewähren, die auf dem Boden des apostolischen Glaubensbekenntnisses standen, was nachher, unter dem Namen „comprehension" begriffen, wohl auch auf die Presbyterianer beschränkt wurde; selbst ein Vizekanzler der konservativen Universität Oxford, John Owen, zuerst Presbyterianer, dann freilich Independent, bewies (1649) die Berechtigung der Toleranz aus der Bibel und lehrte, der Staat hätte seine Kirche zu unterhalten, andere Kirchen zu dulden und sich um die Religion nicht zu bekümmern, solange keine Gefahr für die öffentliche Ordnung bestünde. Man erinnere sich, daß das Losungswort der freiesten englischen Sekten — offen oder heimlich — schon lautete: Religion ohne Priester.

Locke war ein Knabe von acht Jahren, als die politische und kirchliche Freiheitsbewegung sich zu den Stürmen des Langen Parlaments vereinigte; zwei Jahre nach der Hinrichtung des Königs erst bezog er die Universität Oxford; und als er sein Hauptwerk herausgab, die Untersuchung über den menschlichen Verstand, gab es in England seit einem Jahre politische Freiheit wie heute und ein viel ehrlicheres Streben nach religiöser Toleranz. Locke war im Puritanismus erzogen worden, dem sein Vater persönliche Opfer gebracht hatte. In Oxford stand er unter dem Einflusse eines Anglikaners, aber die Staatskirche war damals selbst gemäßigt und tolerant. In die Ungnade seines Gönners verwickelt, des ersten Grafen von Shaftesbury, geht Locke wie ein Verbannter nach den Niederlanden. Vorher schon hat er auf Reisen die katholische, die lutherische und die calvinistische Kirche genau kennen gelernt und einige Abhandlungen Nicoles, die von Port-Royal herkommen, sehr frei (mit Zusätzen gegen die römische Kirche) ins Englische übersetzt. Als Sekretär im Ministerium Shaftesbury hat er die Personalangelegenheiten der anglikanischen Geistlichen unter seiner Obhut gehabt. Zu seinen Freunden zählte er duldsame Staatskirchler, wie Boyle, versöhnliche Presbyterianer, wie Baxter, Latitudinarier und Unitarier. Er nahm an religiösen Fragen bis in sein Alter einen starken Anteil, ernsthaft.

Locke in Holland

In Holland entwickelt er sich zu dem Psychologen des Empirismus, den wir nicht hoch genug schätzen können. Aber in Holland erweitert er auch die Kenntnis ketzerischer Sekten; er wird durch Limborch und Leclerc mit den Remonstranten bekannt, die ihn beeinflussen, studiert die Lehren und die Schicksale der Socinianer und der Mennoniten und lebt zuletzt im Hause eines englischen Quäkers. Niemals kreuzen sich meines Wissens seine Wege mit denen von Spinoza oder Bayle; er wird kein Bibelkritiker wie diese beiden, er formt keine Weltanschauung ohne Gott, wie es Spinoza tat, er stürmt nicht gegen die kirchlichen Autoritäten an wie Bayle, aber er erlebt es in den Niederlanden, daß ein Staatswesen unter dem Zeichen der religiösen Freiheit blühen könne. Die Toleranz, die in England unter Cromwell und besonders schön von dem Puritaner Cromwell selbst erstrebt worden war, ist in den Niederlanden eine Wirklichkeit, wird also für Locke, den Politiker, eine Möglichkeit und bald eine Notwendigkeit. Wir müssen immer eingedenk sein, daß die führenden englischen Deisten und Philosophen Weltleute waren und Politiker, während in Frankreich selbst die Enzyklopädisten nur indirekt die Gesetzgebung beeinflußten und in Deutschland der Philosoph bestenfalls nach seinem Tode und meist nur in den Schulen wirksam wurde. Wir müssen darum noch einen Blick auf die englische Kirchenpolitik werfen, wollen wir das Eingreifen Lockes richtig verstehen.

England

Der literarischen Bewegung zugunsten der Toleranz entsprach unter Karl I. mancher Antrag der königlich gesinnten Geistlichkeit; aber das Parlament war hochkirchlich, und von London wie von anderen Städten des Ostens kamen Petitionen gegen die Toleranz; das Ende war, daß Ketzerei wieder mit der Todesstrafe bedroht wurde. Unter Cromwell siegte allerdings die Toleranzidee, wobei der Lord Protektor sehr vorsichtig vorgehen und sich mehr auf sein duldsames Heer als auf das unduldsame Parlament stützen mußte; die comprehension wurde durchgeführt; Geistliche fast jedes Sektenbekenntnisses konnten auf Anstellung rechnen, und selbst gegen Katholiken, Socinianer und Juden wurden die strengen Gesetze milde gehandhabt. Aber die Toleranz fiel wieder mit ihrem mächtigen Beschützer; wohl wurde sie immer noch von den Schriftstellern verteidigt — am lebhaftesten von Milton, der (1659) die Trennung von Staat und Kirche forderte —, aber das Volk war unduldsam geblieben und war ganz damit zufrieden, als die Restauration der Stuarts nach kurzem Zögern mit einer Tyrannei der Staatskirche einsetzte. Wieder gab es einen Bartholomäustag (1662), diesmal einen unblutigen, an dem zweitausend puritanische Geistliche aus ihren Gemeinden vertrieben wurden. Gerade die verdächtige Rücksicht, die Karl II. den Katholiken entgegen-

bringen wollte, vereinigte alle protestantischen Sekten im gemeinsamen Hasse so sehr, daß das Parlament mit allgemeiner Zustimmung durch die Testakte nicht nur die Katholiken, sondern auch die Dissenters von jedem Staatsamte ausschließen konnte. Schon 1666 war sehr heftig gegen die Katholiken vorgegangen worden, denen man den Brand von London zur Last legte; und 1667 hatte Locke gefügig in seinem „Essay concerning Toleration" die Duldung der Dissenters auch aus wirtschaftlichen Gründen zwar gepredigt, die Katholiken jedoch ausdrücklich ausgenommen, weil sie selbst unduldsam wären und ihr unfehlbarer Papst von jeder Verpflichtung privater und staatsbürgerlicher Art entbinden könnte. So machte Haß und Furcht, die doch nur den Papisten galten, auch gegen die protestantischen Sekten ungerecht. Und wiederum versuchten es Karl II. und Jacob II. im Dienste von Frankreich und Rom immer wieder, durch geheuchelte Toleranz und Gewissensfreiheit dem Katholizismus die Wege nach England zu ebnen. Es war da also bereits wirklich ein Zeichen geistiger Freiheit, wenn einer den Antipapisten nicht folgte, wenn er Toleranz predigte auf die Gefahr hin, sie könnte einmal auch den Katholiken nützen. In diesem Sinne wirkten — wie schon erzählt — in den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts milde Geistliche, wie Tillotson und Burnet, Deisten, wie Blount, und endlich Locke in seinem ersten „Briefe über Toleranz". Der — lateinisch abgefaßt — hatte bei den Gleichgesinnten zuerst in Holland und Frankreich und endlich auch in England den stärksten Erfolg. Denn gerade mit der Thronbesteigung Wilhelms III. war, um die welthistorische Bedeutung des Ereignisses so festzuhalten, der europäischen Gegenreformation zum ersten Male ein fester Damm entgegengestellt worden, ein viel festerer als der Westfälische Friede, und die Gewissensfreiheit wurde in England, trotz der krausen Formen englischer Gesetzgebung, durchgeführt. Die Gegenreformation hatte überall der katholischen Kirche ungefähr den Machtbereich verschafft, der ihr noch heute zur Verfügung steht; nach einem vollen Jahrhundert furchtbarer Religionskriege war die Gegenreformation auch nach dem Scheinfrieden von 1648 nicht müßig gewesen; in Frankreich wurde das Edikt von Nantes erst zerrissen und dann aufgehoben, und in England bemühten sich alle katholischen Fürsten, vor allem der französische König, dem Katholizismus zum Siege zu verhelfen. Darum nennen die Engländer die Berufung ihres gut protestantischen Königs Wilhelm ihre „glorreiche" Revolution, darum ist für die Geistesfreiheit Europas das Jahr 1689 fast ebenso bedeutungsvoll wie das Jahr 1789. Locke schrieb also seinen ersten Toleranzbrief unmittelbar nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, und die Veröffentlichung erfolgte 1689. Es war nicht das Manifest eines Deisten, aber es war das Manifest

Toleranzbriefe

für Gewissensfreiheit. Wir finden in diesem Briefe viele Gedanken der Freidenker in besserer Ordnung und überzeugender vorgetragen.

Der Staat und seine Obrigkeit habe sich um bürgerliche Angelegenheiten zu kümmern, nicht um das Heil der Seelen. Diese Sorge sei ihm nicht von Gott übertragen und seine äußere Gewalt könne niemals ein inneres religiöses Bekenntnis bewirken; auch wäre es hart für die Menschen, ihrem Fürsten in Glaubenssachen gehorchen zu müssen, weil doch jeder Fürst eine andere Religion habe und von allen nur Eine richtig sein könne. Auch die Kirche als eine freiwillige Gemeinschaft dürfe keinen Zwang ausüben, müsse sich auf Ermahnung oder höchstens auf Ausschluß der Ungläubigen beschränken. Also sei es unrecht, wen immer für eine religiöse Meinung oder Handlung in weltlicher Hinsicht zu benachteiligen; selbst die Ausschließung dürfe keinen weltlichen Schaden nach sich ziehen. Da die Entscheidung über die Wahrheit der Lehre dem Staate nicht zustehe, könne er diese Entscheidung keiner Behörde übertragen; noch einmal: es bestehe kein Forum, vor welchem ein Privatmann oder eine Kirche verurteilt werden könnte. Der Geistliche habe natürlich nicht mehr Rechte als seine Kirche, habe über die Freiheit und das Gut Andersgläubiger nicht zu erkennen, habe nach dem Vorbilde Christi selbst duldsam zu sein. Wie jedermann seine körperliche Gesundheit nach seinem Bedünken pflegen dürfe, so dürfe er auch für sein Seelenheil sorgen; höchstens habe die Obrigkeit darüber zu befinden, welche Kirchen sie anerkenne und welche nicht. Die Toleranz gelte gegenüber den Glaubenslehren, aber auch gegenüber den Formen des Gottesdienstes. Der Staat habe kein Recht, andere gottesdienstliche Handlungen zu verbieten als solche, die überhaupt nach dem Gesetze verboten sind. So dürfte der Staat Kindesopferung oder Unzucht, wenn eine kirchliche Gemeinschaft sie forderte, verbieten, nicht aber das Schlachten eines Kalbes, wenn das Kalb Eigentum des Opfernden ist. Auch anordnen darf der Staat keine religiöse Handlung; er kann das Waschen der Kinder zur Pflicht machen, nicht aber die Taufe.

Wie diese Bestimmung die Duldung von Mohammedanern und Juden einschließt, so scheint Locke in diesem Briefe auch für die Katholiken einzutreten, da er lehrt, der Bilderdienst gehe (wie z. B. die Sünden des Geizes oder der Faulheit) den Staat nichts an. Ja sogar den Atheismus scheint er dulden zu wollen, da er dem Staate die Befugnis abspricht, spekulative Meinungen vorschreiben oder untersagen zu wollen. Auch die Moral sei nicht Sache des Staates.

Aber wie auch sonst in seiner Theologie, ist Locke in seinem ersten Toleranzbriefe nicht konsequent; er bringt bewußt oder unbewußt dem öffentlichen Geiste seines Landes das Opfer und flickt in sein Manifest der

Toleranz die allgemein gewünschten Unduldsamkeiten ein. Er hat Sätze aufgestellt, die auch den Katholiken und den Atheisten Gewissensfreiheit gewähren würden, aber oft wird er unduldsam, ohne jene Sätze zurückzunehmen. Gegen die Katholiken gerichtet ist die Einschränkung, daß eine Religion nicht geduldet werden dürfe, deren Behauptungen dem Staate gefährlich seien (daß man Ketzern kein Wort nicht zu halten brauche; daß ein König durch die Exkommunikation seine Krone verliere; daß es ein Königtum von Gottes Gnaden gebe; daß die Toleranz nicht zu gestatten sei) oder deren Bekenner einem Ausländer zu gehorchen haben; gegen die Atheisten wird vorgebracht, daß religiöse Toleranz sich nicht auf Religionsfeinde beziehe und daß die Leugnung Gottes — wie gesagt — die Sicherheit aller Eide aufhebe.

Um so freier äußert sich Locke über die kleinen Konventikel, deren Versammlungen den Politikern und den hohen Geistlichen gefährlich schienen. Er will sie erlaubt wissen, weil erst die Unterdrückung zu Unzufriedenheit und wohl auch zu Aufstand führe. Die Unduldsamkeit habe die Religionskriege erzeugt; Minoritätskirchen, die von der Majoritätskirche geschützt werden, haben von einer Revolution nichts zu erhoffen.

Man kann die Unduldsamkeit gegen Katholiken und Atheisten nicht übersehen. Hat man aber diese Nachgiebigkeit des Politikers Locke festgestellt, so darf man anerkennen: Locke hat die Trennung von Staat und Kirche und den Grundsatz, daß Religion Privatsache sei, schon deutlich ausgesprochen; er konnte es, bewußt oder unbewußt, der Zeit überlassen, für die Duldung auch der Atheisten und der Katholiken zu sorgen. Bezeichnend aber ist es, daß in England noch mehr als hundert Jahre nach Lockes Toleranzbriefen das Bekenntnis zum Atheismus zu einer bürgerlichen Ächtung führte (Lord Byron), während in Frankreich die Schüler Lockes lustig in den gottlosen und materialistischen Sensualismus hinübergingen.

So hat Locke, ein Bahnbrecher nur in der erkenntniskritischen Psychologie, menschlich und persönlich beschränkt in vielen seiner Lehren über Staat und Kirche, doch am Ende auch als Toleranzprediger überaus stark für die Geistesbefreiung der Menschheit gewirkt. Er gehörte, auch wo er fehlte, niemals zu den kleinen Dogmatikern, immer zu den großen Zweiflern.

Jonathan Swift

Ich bitte meine guten Leser nicht um Entschuldigung dafür, daß ich hier zwischen den starken psychologischen Erkenntniskritiker Locke und den noch viel stärkeren philosophischen Erkenntniskritiker Hume das Bild eines Mannes einschalte, der gar kein Philosoph war, dazu nach Beruf und Lebenskunst ein Kirchenmann, überdies ein verrufener Satiriker, ein überzeugungsloser Politiker, sozusagen ein böser Mensch: das Bild

von Swift. Was immer man aber auch gegen diesen Mann sagen möge, er war mit seinem nicht mehr menschlichen Lachen, mag man es nun teuflisch oder göttlich nennen, in seiner Wirkung dennoch ein Befreier, ein Eigener, der zu kurz käme, wollte ich ihn irgendwo in die Reihe der theologischen und atheologischen Streiter und Zänker einfügen. Sein Fleisch war schwach, aber sein Geist war stark — wie der Tod.

Es ist gewiß, daß Jonathan Swift, der Mann des heilig-unheiligsten Lachens, kein dogmatischer Atheist gewesen ist, wie die heutigen Atheisten in ihrer festbegründeten Ruhe; er war sich seines Schwankens gar wohl bewußt; in den „Einzelnen Gedanken", die er im Wetteifer mit Pope 1706 niederschrieb, heißt es: „Wenn Einer alle seine Meinungen über ... Religion registrieren wollte, von seiner Jugend an und so fort bis in sein hohes Alter, welch ein Bündel von Inkonsequenzen und Widersprüchen würde da endlich zum Vorschein kommen!" Ebenso gewiß ist es, daß die Schriften Swifts zum Atheismus aufreizen mußten und so nur bei ganzen oder halben Atheisten Bewunderung erregen konnten. Bezeichnend dafür ist es, daß der sonst so bescheiden zurückhaltende Gottlob Regis, der uns nach seiner Rabelais-Übersetzung auch einen Swift-Auszug geschenkt hat, in der kurzen Vorrede zu diesem Büchlein ein ziemlich atheistisches Bekenntnis abgelegt hat; Swift möge auf die kleine Gabe — das Swift-Büchlein war den Manen Swifts zu seinem hundertjährigen Todestage gewidmet — freundlich herniedersehen, „wenn dies noch geschehen kann."

Die Frage nach einem unverrückten religiösen Standpunkte werden uns die Biographen Swifts noch weniger beantworten als seine Schriften; jede Antwort ist ein neues Rätsel, wie das bei Beschreibungen eines unvergleichlichen Lebens eben nicht anders sein kann. Nicht nur die Flugschriften Swifts, auch die Briefe, die Verse und die Predigten, die wir von ihm besitzen, sind zu einer bestimmten Gelegenheit geschrieben und wollen niemals sein letztes Wort geben; selbst bei Goethe, der doch als Greis so oft ein abschließendes Wort über Gott und Welt suchte und so viel einheitlicher war, liegt der Fall auch nicht anders. Die Nachrichten über Swifts Leben können uns fast nur dazu verhelfen, eine gewisse jähzornige Unstetigkeit auf anderen Gebieten mit seinem Religionsgelächter zu vergleichen; nur sich selbst ist Swift immer treu geblieben.

Er war von Jugend auf durch Armut verbittert und wurde auch seinen Gönnern niemals ein ganz ergebener Diener; selbst dem Sir Temple nicht, dem er nach der Legende sein Dasein, dem er jedenfalls manche gewissere Wohltat und die Einführung in die politischen Händel Englands verdankte. Sein Ehrgeiz wurde später durch den Umgang mit großen Herren

nicht befriedigt; er zog das Volk, ja den Pöbel vor, war auch in seinem Stile volkstümlicher, derber als die meisten seiner Zeitgenossen. Das Verhältnis zu seiner Stella (Esther Johnson, auch ihre Nebenbuhlerin Vanessa, wirklich Fräulein van Homrigh, hieß Esther) zeigt ihn uns noch sinnlicher und zugleich noch egoistischer, als Rousseau Frauen gegenüber war; ob Swift seine Stella durch Nichtanerkennung, durch Verheimlichung der Heirat zugrunde richtete, weil gemeine Geld- und Standesrücksichten ihn banden, oder weil, wie vielleicht nur romantischer Klatsch erzählte, er in ihr seine Schwester entdeckt hatte, das geht uns kaum etwas an; das Geschlechtsleben großer Männer nimmt in ihren Biographien fast immer einen zu breiten Raum ein.

Als er, über vierzig Jahre alt, von einer elenden irischen Pfarre nach London zurückkehrte und sich als Tagesschriftsteller in den politischen Kampf stürzte, ging er, von beiden Parteien getadelt, aus den Reihen der Whigs zu den Tories über; er hatte dafür einige niedere persönliche Gründe; er wußte gute Pfründen und lohnenden Einfluß sehr gut zu schätzen; man sollte aber nicht vergessen, daß er ein hochkirchlicher Geistlicher war und in jenen Jahren die hochkirchliche Politik mitmachte. Das gotteslästerliche „Märchen von der Tonne“, das er als Student hingeworfen und vor Beginn seiner politischen Tätigkeit herausgegeben hatte, war ihm bei der Königin Anna und bei den mächtigen Herren und Damen des Hofes nachteilig gewesen; es wäre nicht zu entschuldigen, aber zu begreifen, wenn der kleine Pfarrer, dessen Einfluß schon Bischofstühle besetzt hatte, durch sein Hochkirchentum und sein Torytum irgendeine mächtige Kirchenstellung zu erlangen gehofft hätte. Wieder sollte man bei den Angriffen gegen Swifts Charakter nicht übersehen, daß er sich darauf berufen konnte, das „Märchen von der Tonne“ hätte zunächst nur die Papisten und die der Hochkirche feindlichen Sekten verhöhnt; daß er nur zu toll darauf losgedroschen hatte, daß er so in der Hitze des Gefechts gelegentlich das Christentum überhaupt traf, das war das Swiftische in ihm, das ihm selbst gar nicht so recht zum Bewußtsein kommen mußte.*) Wie dem auch sei, er erhielt 1713 zwar kein Bistum (das ihn ins Oberhaus und nachher zu einem Ministerposten führen konnte), aber doch wenigstens die Dekanei von St. Patrick in Dublin; man weiß, daß sein wachsender

*) Sehr drollig, wenn man diesen englischen Zug von Scheinheiligkeit noch drollig finden mag, ist der Versuch von W. E. H. Lecky, Swift dadurch zu verteidigen, daß jeder Mensch die Gedankenverbindungen und die Gewohnheiten seines Standes annehme, daß also der Skeptiker Swift als Geistlicher habe hochkirchlich werden können, ohne zu heucheln; das tue seiner Aufrichtigkeit keinen Eintrag. Ganz grotesk ist es, daß Lecky sich zugunsten von Swifts ehrlicher Kirchlichkeit auch noch darauf beruft, Swift habe in der letzten Zeit, da er doch schon so gut wie idiotisch geworden war, regelmäßig seine Andachten verrichtet.

Ruhm, noch unter den Stürmern und Drängern bei uns, sich an den Namen „Dechant von St. Patrick“ knüpfte. Er durfte seine Ernennung als einen Fehlschlag betrachten. Seine Verbitterung stieg aufs höchste, nicht eben zum Vorteile seiner leiblichen und geistigen Gesundheit, aber zum größten Vorteile seiner weiteren Schriften.

Irland

Der merkwürdigste und für unsere strenger organisierte Zeit nur schwer zu fassende Beweis für Swifts Gleichgültigkeit gegen seine eigene Kirche scheint mir in seinem Verhältnisse zu der irischen Frage zu liegen. In Swifts Jugendzeit waren die Unabhängigkeitskämpfe der Iren zuerst von den republikanischen, dann von den königlichen Heeren Englands gleich blutig niedergeschlagen worden; die englische Politik ging in ihrer letzten Absicht dahin, das irische Land unter Engländer aufzuteilen, den Handel und die Industrie Irlands zu vernichten und nebenbei auch die katholische Religion in Irland abzuschaffen. Da ist es nun sehr beachtenswert, daß Swift offenbar die Hebung des Wohlstandes unter den Iren für die Hauptsache hielt, die religiöse Verfolgung für einen Umstand, in welchem man mit den Wölfen heulen durfte; oder vielleicht war doch sein Haß gegen den Papismus stärker als seine Freiheit in Religionsdingen. Die Unterdrückung der Katholiken verteidigte oder gestattete er vor und nach dem Sturze des Ministeriums, in dem seine Freunde saßen; aber für die wirtschaftliche Unabhängigkeit Irlands, für die Hebung des Wohlstandes setzte er sich (als erster nach einer mehr wissenschaftlichen Flugschrift von Molyneux) mit solcher Schärfe und solcher Kraft ein, daß er noch heute als der bedeutendste Streiter für Homerule gelten kann. Wohlgemerkt: er wurde ein Freund der Iren erst 1723, als er dadurch Rache nehmen konnte an der Regierung, die alle seine Hoffnungen vernichtet hatte. Seine Tuchhändlerbriefe waren von nachhaltiger Wirkung in Irland wie in England, besonders der vierte, der ganz keck für das nationale Recht der Iren eintrat. Man kann sich den Eindruck deutlich vorstellen, den seine Worte machten, als er einige Jahre nachher mit grauenhafter Ironie den Vorschlag wagte, die Iren sollten, da die Engländer ihnen jede andere Nahrung geraubt hatten, die eigenen Kinder essen. Sein Bekenntnis zur Hochkirche verhinderte ihn nicht, mit scheinbarem Ernste zu erzählen: es wären von England sehr würdige Bischöfe nach Irland geschickt worden; unterwegs aber hätten Straßenräuber sie ermordet und hätten in ihrem Ornat und mit ihren Patenten die bischöflichen Sitze eingenommen. So konnte es kommen, daß der hochkirchliche Geistliche Swift, der Gegner des Papismus, von den Iren vergöttert wurde; ihnen wiederum mochte die Nation höher stehen als die Religion.

Ich möchte noch eine seiner viel zu wenig bekannten Predigten anführen, muß aber gestehen, daß sie die Rätsel des Mannes eher vermehrt als löst. Kein Zweifel, daß Swift als Prediger meist den cant seines Standes redete; es fragt sich nur, ob ihm die Unwahrhaftigkeit zum Bewußtsein kommen mußte oder nicht. Selbstverständlich durfte er von der Kanzel herunter nicht die Gotteslästerlichkeiten seiner satirischen Schriften vortragen; auch Rabelais wird am Sonntage nicht das Geheimnis der heiligen Flasche gelehrt haben. Selbstverständlich konnte er auf die pfäffische Einkleidung nicht verzichten, so wenig wie auf die geistliche Tracht. Dürfen wir aber dem Dechanten von St. Patrick zutrauen, daß er auch auf der Kanzel seine berühmte Ironie beibehielt, daß er es darauf ankommen ließ, von den Kirchenbesuchern in seinem ironischen Sinne verstanden zu werden? Ich denke dabei an eine Predigt über die Dreieinigkeit, die er an einem Sonntage Trinitatis vortrug. Es fehlt nicht an Ausfällen gegen die Papisten und gegen die lasterhaften Religionsleugner; es fehlt nicht an einer Empfehlung der Vernunftreligion, also des Deismus. Vorwiegend aber ist es eine christliche Predigt, wenn auch gleich zu Anfang gesagt wird, daß das Wort Dreieinigkeit sich in der Bibel nicht finde, daß die philosophische Erklärung des Begriffs nur irreführen könne; auch wenn ein Engel vom Himmel behauptete, um Mittag wäre Mitternacht, so wäre das ebensowenig zu begreifen oder zu glauben wie die Gleichheit von Eins und Drei. Man müsse sich damit abfinden, daß das zu den Geheimnissen der Religion gehöre, die ebenso große Geheimnisse für die Prediger selbst sind; alle und jede Geheimnisse verwerfen wäre ebensoviel als den ganzen Inhalt des Neuen Testamentes verwerfen.

Predigten

Ich kann mir nicht helfen; ich muß da an die unüberbietbare Ironie des kleinen Aufsatzes denken, „daß die Abschaffung des Christentums einige Unbequemlichkeiten nach sich ziehen würde". Denn ich höre einen verwandten Ton, wenn ich in der Predigt über die Dreieinigkeit lese: „Darauf läuft die Sache hinaus. Entweder wir müssen glauben, was Gott uns in der Heiligen Schrift zu glauben ausdrücklich befiehlt, oder wir müssen die Heilige Schrift oder die christliche Religion, zu welcher wir uns, wie wir sagen, bekennen, gänzlich verwerfen. Dies letztere aber ist, wie ich denke, ein allzu kühner Schritt, als daß ihn jemand von uns wagen sollte."

Ironie

Das Wesen von Swift wird niemals in eine einzige kurze Formel zu bringen sein. Er war ein gutmütiger Mensch und seine „Reisen Gullivers" sind ein Dokument des Menschenhasses, mit dem sich kein anderes der Weltliteratur vergleichen läßt. Er war ein recht guter Priester und sein „Märchen von der Tonne" ist ein Dokument des Religionshasses,

das stärker ist als der einseitige Kirchenhaß Voltaires. Will man doch ein einzelnes Wort auf Swift anwenden, so steht eben der Ausdruck Ironie zur Verfügung; dann darf man aber bei Ironie nicht an das rhetorische Kunstmittel denken, am wenigsten an die sogenannte romantische Ironie, die dieses Mittel mitunter zu bedeutender künstlerischer Wirkung benützte, sehr oft aber auch in einer Schablone stecken blieb, trotz aller philosophischen Flausen. Am ehesten dürfte man den Wesenszug der Swiftschen Ironie mit der von Sokrates vergleichen, nur daß der alte Grieche maßvoll, milde und klar die ihm angeborene Ironie eigentlich immer nur zur Aufhellung von Begriffen gebrauchte, während die blutige Ironie Swifts maßlos, hart und oft widerspruchsvoll Personen und Zustände bekämpfte, Sachen und Worte, gegen Feind und Freund wütete, nicht zuletzt gegen sich selbst. Paulsen hat einmal ungefähr gesagt, Ironie sei die geistige Überlegenheit des Mannes, der der minderwertigen Mehrheit gegenüber zum Scheine den Standpunkt dieser dummen Mehrheit vertritt. Auch das ist nur zum Teile richtig. Die geistigen Waffen, mit denen der überlegene Ironiker die Lacher auf seine Seite bringt, mögen Satire, Parodie, Witz oder wie man will heißen, sie wirken kaum auf die dumme Mehrheit, sondern immer nur auf die Gesinnungsgenossen des Ironikers oder auf solche Gegner, die noch einigen Sinn für Satire, Parodie, Witz usw. übrig behalten haben. Wahr ist nur, daß zu einer Ironie wie die von Swift die äußerste Überlegenheit des Geistes gehört, eben die Überlegenheit, die nicht nur über alle Irrtümer der kompakten Majorität, sondern auch über die Meisterstreiche der eigenen Genialität zu lachen vermag. Nietzsche besaß zu seinem Unglück diese Überlegenheit, die ihn bei einer selbst gefundenen Wahrheit niemals stehenbleiben ließ; aber die letzte Überlegenheit Swifts, die des ansteckenden Gelächters, besaß er nicht.

Bei Swift würde es sich, sähe man in ihm nur einen Satiriker und Parteischriftsteller, darum handeln, ob er in seinem Herzen einfach ein Atheist war, den nur sein geistliches Amt in seiner Vortragsweise beengte, oder wirklich ein treues Glied der anglikanischen Kirche, wie englische Heuchelei oder respectability zu seiner Ehre von ihm behaupten will. Und zu seiner Verteidigung; als ob der freieste Kopf von Großbritannien eine Verteidigung durch seine unfreien Landsleute nötig hätte.

Abschaffung des Christentums

Will man sich von dem ironischen Wesenszuge und der Kraft Swifts eine deutliche Vorstellung machen, so lese man vor seinen berühmten Hauptwerken eine schon erwähnte ganz kleine Schrift, deren umständlicher Titel allein tiefer aufrütteln mußte als die gleichzeitigen Bücher der kirchenfeindlichen Deisten. Er verfaßte diese Flugschrift im Jahre 1708; der erschreckliche Titel aber lautet: „Beweis, daß die Abschaffung des Christen-

tums bei gegenwärtiger Beschaffenheit unserer Lage einige Unbequemlichkeiten nach sich ziehen und die guten Wirkungen vielleicht nicht hervorbringen dürfte, welche man sich davon verspricht." Es kann ja kein Zweifel darüber herrschen, daß diese Ankündigung sich offen gegen die Deisten wendet, gegen die Feinde des Christentums. Ebenso bald darauf die Bemerkung, daß noch fünfzig Jahre vorher ein Vorschlag auf Abschaffung des Christentums ebenso ungereimt gewesen wäre als 1708 eine Verteidigung der evangelischen Wahrheiten; daß das gemeine Volk, das noch am längsten an diese geglaubt hätte, sich ihrer jetzt nicht weniger schämte als die vornehmeren Leute. Aber die wahre Absicht wird bald deutlicher.

Es falle ihm gar nicht ein, das Urchristentum zu verteidigen, das Realchristentum, wie der geschichtlich und nominalistisch gut geschulte Engländer die Religion Christi von der christlichen Religion unterscheidet: das hieße ja Handel und Wandel zerstören, ebenso Künste und Wissenschaften; Hof und Börse würden zu Einöden werden. Das Realchristentum sei längst abgetan; er wolle auch nur das übriggebliebene Namenchristentum in Schutz nehmen. (Der Gedanke ist klar genug: vom wahren Christentum soll überhaupt nicht die Rede sein und das Namenchristentum soll verhöhnt werden.)

Dieses Christentum verbiete die Gedankenfreiheit nicht; jedermann dürfe glauben, was er wolle, und seine Meinung drucken lassen, „besonders wenn es zugunsten der Partei geschieht, welche recht hat".

Die Abschaffung des Christentums würde, so sage man, auch den Vorteil bringen, den siebenten Wochentag für Arbeit und Vergnügungen gewinnen und aus den Kirchengebäuden Theater, Börsen und andere öffentliche Häuser machen zu können. Swift antwortet, der Sonntag sei ein sehr bequemer Tag zum Purgieren, und in den Kirchen finde man die beste Gelegenheit zum Schlafe. *) Auch sei es mit der Abschaffung des Namenchristentums nicht getan, wie denn auch Laster und Krankheiten nicht aus der Welt geschafft würden, wenn man ihre Namen aus den Wörterbüchern verbannte.

Mit dem Christentum gleich alle Religion abzuschaffen wäre bedenklich, weil man dann unruhige Kinder nicht mehr fürchten machen

*) Noch vernichtender für die Scheinheiligkeit des englischen Sonntags ist eine Phantasie, die Swift am 27. April 1711 im „Spectator" veröffentlicht hat. Ein indischer König, der London besucht hat, meint: vor Jahrhunderten, als die Paulskirche erbaut wurde, müsse einige Religion unter dem englischen Volke gewesen sein; denn es gebe eine Überlieferung, daß dieses Gebäude für Menschen und zur Andacht bestimmt gewesen sei; auch sei es auffallend, daß der siebente Tag der Woche immer noch für einen heiligen gelte. „Aber ich konnte an diesem Tage, als ich in einen ihrer Tempel ging, nicht das geringste Zeichen von Andacht in ihrem Betragen gewahren ... Die Leute verneigten und verbeugten sich einer vor dem anderen und eine beträchtliche Anzahl war fest eingeschlafen."

könnte; den Vorteil hätte die Abschaffung der Religion freilich, daß nachher die verschiedenen protestantischen Sekten sich leichter vereinigen ließen. Dagegen würden Freidenker und Philosophen dadurch den wichtigsten Gegenstand ihres Witzes verlieren. „Wer hätte jemals gedacht, daß Toland ein Philosoph wäre, wenn ihm die unerschöpfliche Quelle der christlichen Religion nicht Materialien an die Hand gegeben hätte, solches zu zeigen." Endlich würde nach Abschaffung des Christentums sicherlich das Papsttum wieder eingeführt werden, weil der Pöbel einen Aberglauben brauche.

Es bleibe also dabei, daß es sich da nicht um einige schwer zu verdauende Artikel der christlichen Religion handle, sondern um die Religion selbst, um die Begriffe Gott und Vorsehung. „Was hilft alle Freiheit der Gedanken, wenn sie nicht die Freiheit der Handlungen nach sich zieht? Diese ist doch der große Zweck."

Der arge Swift rät also zum Schlusse seiner Ausführungen, die Abschaffung des Christentums noch etwas hinauszuschieben, bis zum Frieden etwa; man dürfe während des Krieges die Alliierten, die unglücklicherweise alle Christen wären, nicht vor den Kopf stoßen. Und würde England sich mit den Türken verbinden, so könnten diese sich an dem Unglauben noch weit mehr ärgern als die Christen; denn die Türken glauben an einen Gott, was ja niemand von den Namenchristen verlangen kann. Swifts allerletzter Trumpf ist aber: so große Vorteile auch die Abschaffung des Christentums der Handelsschaft brächte, so könnten doch sechs Monate später die Aktien der Bank und der Ostindischen Gesellschaft um ein Prozent fallen; und das wäre fünfzigmal mehr, als man bei diesen erleuchteten Zeiten jemals für gut befunden hat, an die Erhaltung des Christentums zu wenden.

Man sieht, die Logik dieser kleinen Schrift wendet sich nur gegen die Feinde des Christentums, gegen alle, gegen die Freidenker und gegen die Atheisten; sein Spott gilt den protestantischen Sekten, sein Haß wie immer nur den Papisten. Aber seine überlegene Persönlichkeit ist stärker als seine Logik, stärker als sein bewußter Wille. Nur ein innerlich gottloser Mensch konnte eine solche Satire schreiben, die schon Regis (in seinem „Swiftbüchlein" von 1847) sehr gerühmt hat: er habe diesen Aufsatz von jeher als ein eigentliches Musterstück echt swiftisch rein durchgeführter ironischer Inversion betrachtet.

Das Märchen

Ich hatte schon kurz erwähnt, daß auch das „Märchen von der Tonne", trotzdem es eine Satire auf die Religionen ist, unmöglich ein Bekenntnis zum Atheismus genannt werden kann; es war nicht Sache des überlegenen Swift, überhaupt ein feierliches Bekenntnis zu irgendeiner Menschensatzung oder zu irgendeinem Menschendogma abzulegen, mochte

es sich nun um Glauben oder Unglauben handeln; auch war das Märchen, das künstlerisch doch schwächer ist als die „Reisen", von vornherein so gestaltet worden, daß nur die Katholiken, die Lutheraner und die Calvinisten ausdrücklich parodiert wurden, daß der Verfasser nachher immer behaupten durfte, er hätte die Pflichten eines hochkirchlichen Geistlichen nicht verletzt. Auch das ist schon angedeutet worden, daß in der Hitze des Gefechts Hiebe genug fielen, die die gesamte christliche Kirche treffen konnten und sollten.

Eine durchgeführte Vergleichung zwischen Swift und Lessing wäre eine hübsche Doktorarbeit. Der Tory Swift war konservativ in manchen Punkten, in kirchenpolitischen und in ästhetischen Dingen, wie er denn in seiner gar lesenswerten „Bücherschlacht" unbedingt für die Alten Partei nahm, in dem literarischen Kulturkampfe, den besonders Fontenelle begonnen hatte; von Lessing ist es bekannt, wie und in welch hohem Sinne er sogar die Orthodoxen gegen die kirchlich Liberalen in Schutz nahm. Ein ganzes Kapitel einer Dissertation über Swift und Lessing müßten die Gestalten ausmachen, welche die Wanderfabel von den drei Ringen bei ihnen annahm. Schon Voltaire hat in dem „Tonnenmärchen" eine Umformung der Parabel von den drei Ringen erkannt; das Bild Swifts ist naturalistisch gemalt, das Bild im „Nathan" idealistisch: der Vater, der seinen Söhnen das „Testament" hinterließ, ist bei Lessing menschlich, bei Swift teuflisch gezeichnet.

Ich begnüge mich damit, einige Stellen anzuführen, an denen Swift wie mit einer verlängerten Peitsche über die Brüder Peter, Martin und Hans hinaus (natürlich sind zunächst gemeint: der Papst, Luther und Calvin) jede christliche Kirche treffen zu wollen scheint; ich zitiere nach dem dritten Bande der guten Hamburger Übersetzung der „Schriften" (von 1758). Swift spricht (S. 62) von drei hölzernen Maschinen, als ob sie in seinen Augen gleichwertig wären: der Kanzel, der Galgenleiter (von der herab Diebe und andere arme Sünder in England Reden zu halten pflegten) und der Schaubühne.

Die Drillinge, die von ihrem Vater, unter dem doch nur Gott verstanden werden kann, kein anderes Erbteil erhalten haben als ihre anpassungsfähigen Kleider, besitzen dazu nur noch sein „Testament", von dessen Satzungen ihr ganzes zukünftiges Glück abhängt (S. 81). Die Bedeutung des Testaments ist klar. Die Tracht mache den Mann; „eine gewisse Verbindung von weißem Batist*) und schwarzem Atlas wird ein Bischof genannt" (S. 86). Die Ausdeutung des Testaments und seiner echten

*) „An apt conjunction of lawn and black sattin, we intitle a Bishop"; das Wort „lawn" bezeichnet das feine Gewebe, aus dem Schleier, aber auch die Ärmel des Gewandes anglikanischer Bischöfe gemacht werden.

und gefälschten Kleiderverordnungen wird sehr breit, aber auch sehr witzig durchgeführt; doch soll nicht geleugnet werden, daß die Angriffe gegen Lord Peter die schneidigsten sind.

Bei der Verhöhnung der Transsubstantiation (S. 127 f.) ließe sich noch darüber streiten, ob die anglikanische Kirche wirklich geschont wurde; ebenso ob die Verspottung der Windmacher wirklich nur gegen die Schwarmgeister ging. „Alle ihre Rülpse wurden für heilig angenommen; je saurer, je besser“ (S. 170).

Die anglikanische, sonst doch von Swift offiziell bekannte Kirche wird (S. 199 f.) mit besonderer Bosheit durchgenommen, Heinrich VIII. wird noch schlechter behandelt als Luther, dessen Papstähnlichkeit freilich deutlich gemacht wird. An vielen Stellen lacht Swift über alle Auslegungen des Testaments, ohne welche doch irgendeine Kirche nicht bestehen kann.

Ich wiederhole: auch diese Satire konnte so nur von einem innerlich gottlosen Manne geschrieben werden.

Gulliver

In eine Formel läßt sich also trotz alledem Swifts Verhältnis zur Religion kaum fassen; wohl aber steigert sich die Überzeugung von der völligen Gottlosigkeit Swifts zur äußersten Wahrscheinlichkeit, wenn wir einen Blick werfen auf den furchtbaren vierten Teil von „Lemuel Gullivers Reisen“; ich zitiere nach dem fünften Bande der Hamburger „Schriften“ (von 1761). Er schrieb dieses Pamphlet gegen die Menschheit, ein künstlerisches Meisterwerk, in den Jahren 1720—1725, bevor sein letzter Versuch, politische Macht zu erlangen, in London fehlschlug und er darüber geistig zusammenbrach. Die harmlosen drei ersten Teile mit ihren lustigen Abenteuern in Lilliput, Brobdingrag und Laputa konnten es noch begreiflich erscheinen lassen, trotz aller gepfefferten Ausfälle gegen englische Kultur und Wissenschaft, daß man das erschreckliche Hauptwerk Swifts zu einem Kinderbuche kastriert hat, daß es als ein Kinderbuch überall gelesen worden ist; um den furchtbaren vierten Teil mit genießendem Verstande würdigen zu können, muß auch der Erwachsene starke Nerven mitbringen. Uns gehen hier nur die positiven und negativen Seiten der nicht mehr zu überbietenden Satire an, aus denen auf die Gottlosigkeit des Verfassers geschlossen werden muß.

Bekanntlich lebt Kapitän Gulliver drei Jahre lang bei den Houyhnhnms (den edeln Pferden), wo die unflätigen Yahoos (die Menschen) als Sklaven gehalten werden, wie bei uns die Pferde; ich werde fortan die barbarischen Fremdnamen nicht mehr gebrauchen und bemerke dazu nur, daß Swift bei den Yahoos offensichtlich zunächst an seine englischen Landsleute denkt, daß er aber sein Verdammungsurteil ebenso offenbar über das ganze Geschlecht der Menschen ausdehnt.

Dem Reisenden erscheinen die Menschen, obgleich er sich im Spiegel zu seinem Entsetzen als einen ihresgleichen erkennen muß, als die abscheulichste und ekelhafteste Tierart; sie haben anstatt der Vernunft nur eine gewisse Eigenschaft, die dazu dient, ihre Laster zu vermehren (S. 367); gegen die Natur. Ich bin nicht schüchtern, aber ich wage es nicht, unserer prüden Zeit die allerwildesten Stellen dieses Menschenhasses vorzulegen. Der Hund stehe höher; selbst das Schwein, sonst den Menschen ähnlich, rieche nicht so übel (S. 392). Die weisen Pferde denken ernsthaft daran, die bösartigen und stinkenden Menschen gänzlich vom Erdboden zu vertilgen (S. 405), sie wollen sich aber damit begnügen, sie zu verschneiden (S. 408). „Mensch“ ist das ärgste Schimpfwort. Gulliver benützt seelenruhig Menschenfett und Menschenfelle, wie wir Tierfett und Tierfelle gebrauchen. Nach England heimgekehrt, muß Gulliver sich die Nase mit Schnupftabak stopfen, um den Menschengestank aushalten zu können (S. 435); selbst die eigene Frau und die eigenen Kinder erwecken in ihm nur Haß, Ekel und Verachtung; bei der Umarmung seiner Frau fällt er vor Scham und Abscheu in Ohnmacht (S. 436; von dieser Stelle scheint mir übrigens ein grelles Licht zu fallen auf Swifts unnatürliches Verhältnis zu den armen beiden Weiblein, zu Stella und Vanessa).

Es wäre falsch, in dieser Phantasie etwa eine Vergötterung der Tiere auf Kosten der Menschen zu erblicken; Swift hatte nicht entfernt eine solche Absicht. Sie ist einzig und allein der Ausbruch eines Gefühls, für das der Ausdruck Menschenhaß viel zu milde ist. Nun überlege man, wie in der christlichen Religion und auch in der Weltanschauung des Deismus der Mensch so ungefähr nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, der Herr der Schöpfung und ihr Meisterstück, und frage sich, ob ein solcher Schauder vor dem menschlichen Vieh mit dem Glauben an einen Gott zusammenbestehen könne.

Einen zweiten Schluß darf ich daraus ziehen, daß die Pferde als die vollkommensten Vernunftwesen der Erde geschildert werden; nach der Geistesrichtung der Zeit hätte irgendwo einmal von der Religion dieser vollkommensten Vernunftwesen die Rede sein müssen. Aber wir vernehmen darüber kein Sterbenswörtchen. Kaum daß die Religionslosigkeit der Pferde (zu ihrem Ruhme) leise gestreift wird. Sie berechnen das Jahr nach dem Umlauf von Sonne und Mond, kennen aber keine Woche, also keinen Sonntag (S. 409); Sterben heißt in ihrer Sprache „zu seiner ersten Mutter wiederkehren“ (S. 411).

Wer aber an dem bösen Willen Swifts bei dieser Unterlassung, bei diesem Schweigen von aller Religion, noch zweifeln könnte, wer meinen könnte, Swift hätte bei der glänzenden Ausmalung der Pferdekultur

einfach die Religion zu erwähnen vergessen, den verweise ich auf den Schluß des Buches (S. 444), wo Swift mit seiner grimmigsten Ironie sich dagegen verwahrt (die Beziehung also unterstreicht), mit den Yahoos die Engländer gemeint zu haben; denen spricht er Religiosität nicht ab. Mit seinem bissigsten Hohn lobt er die Engländer, „als welche bei Errichtung ihrer Kolonien der ganzen Welt zum Exempel dienen können. Wer weiß nicht, welche freigebigen Stiftungen zur Beförderung der Religion und der Wissenschaften sie machen. Sie wählen lauter fromme und geschickte Prediger, das Christentum in fremden Ländern auszubreiten."

Es ist überflüssig (und könnte den Leser fast kränken), wenn ich die Tendenz Swifts ohne Ironie und ohne Phantasie nun hart, nüchtern und kalt in Prosa wiederhole: die scheusäligen Engländer, die scheusäligen Menschen überhaupt haben Religion und tun mancherlei für sie; die herrlichen, göttlichen Pferde wissen gar nicht, was Religion sei. Das scheint mir den Gipfel eines höhnenden Atheismus darzustellen. Nur daß der Dechant von St. Patrick — in einer ganz andern Tonart freilich als der Pfarrer von Meudon — sich auf sein Lachen beschränkte, während Locke vor ihm (etwas scheu), Hume nach ihm (unwiderstehlich) das ganze menschliche Denken von jeder religiösen Fessel löften.

Hume

Aus dem Leben Humes ist hier zu bemerken, daß seine Schriften unmittelbar nach ihrem Erscheinen fast niemals einen starken Erfolg hatten, seine politischen etwa ausgenommen.

Sein persönlichstes Werk, seine gewaltige Erkenntniskritik, war 1739 als „Treatise" ein Schlag ins Wasser und eroberte die Führer der Menschen erst 1748 als „Inquiry", und das nur durch ängstliche Kürzungen und lockere Zusätze. In England gilt sein Geschichtswerk heute für klassisch; damals verzieh es ihm niemand, daß er ein wenig Mitleid mit dem Schicksale Karls I. geäußert hatte. („Engländer, Schotten und Irländer, so klagt er, Whigs und Tories, Anglikaner und Dissenters, Freigeister und Fromme, Patrioten und Höflinge vereinigten sich in Wut gegen einen solchen Mann.") Wäre der Krieg mit Frankreich nicht aufs Neue ausgebrochen, Hume hätte sein Vaterland verlassen, seinen Namen abgelegt und sich in irgendein Provinzstädtchen Frankreichs zurückgezogen.

Nach dem Erscheinen seiner „Natürlichen Geschichte der Religion" bestand der ganze Erfolg in einem Pamphlet des Doktor Hurd. „Dieses Pamphlet tröstete mich etwas über die übrigens kalte Aufnahme der Schrift", sagt Hume selbst.

Man weiß, daß seine Selbstbiographie, mit ihrer ruhigen Erwartung des nahen Todes und ihrem milden Lächeln über das Treiben seiner Gegner, die Schrift eines Weisen ist.

Daß dieser Weise übrigens ein Philosoph ersten Ranges war, als Kritiker des menschlichen Erkenntnisvermögens der Vorgänger von Kant und dennoch größer als Kant, soll uns hier nicht bekümmern. Nur seine Bedeutung für die religiöse Befreiung des christlichen Abendlandes. Es trifft sich vielleicht doch gut, daß ich zwischen Locke und Hume die groteske Gestalt Swifts eingeschoben habe (um dem freiesten und stärksten aller Satiriker gerecht zu werden), so brauche ich nicht unmittelbar die Lehren des Geistesriesen Hume an die des meisterlichen Psychologen Locke anzuknüpfen. Doch ist ein Wort der Vergleichung kaum zu vermeiden.

Ebenso wie Locke sich mit der religiösen Frage nur neben seinem Hauptgeschäft, der psychologischen Analyse der Verstandestätigkeit, beschäftigte, ist auch für Hume die Religionskritik nur eine Nebenarbeit. Humes Hauptziel, die Kritik der herkömmlichen Erkenntnistheorie, mußte ihn freilich auf alle religiöse Vorstellungen wie auf Kindereien hinabsehen lassen; der Denker, der den uralten Ursachbegriff für ein gegenstandsloses Wort der menschlichen Sprachgewohnheit erklärte, konnte unmöglich der Gottheit oder der ersten Ursache irgendeine Realität zuschreiben. Wirklich ist Humes Religionskritik, wenn man nur aufmerksam lesen will, gründlich und unwiderlegbar; auf dem religiösen Gebiete womöglich noch mehr als auf dem erkenntnistheoretischen sollte das Schlagwort lauten: zurück zu Hume. Es ist unbewußter Chauvinismus, wenn man in Deutschland seit einigen Jahrzehnten sagt: zurück zu Kant; Kant war ein aufgeklärter Freidenker, freilich noch etwas mehr; Hume war freier und klarer, war viel mehr als Kant ein „Alleszermalmer".

Vorsichtig war er freilich auch, das ist wahr; aber nur strafbare Oberflächlichkeit kann darüber im Zweifel sein, daß er die metaphysischen wie die religiösen Sophistereien und Täuschungen gleicherweise ins Feuer zu werfen riet.

Auf beiden Gebieten war Hume auch kühner und stärker als Locke. Während dieser trotz geringer Folgerichtigkeit mit seinem Sensualismus dem rohen Materialismus die Wege ebnete und nur durch Aufstellung sprachkritischer Gedanken einen befreienden Einfluß übte, hielt Hume ungleich folgerichtiger am strengsten Sensualismus fest, verfiel dennoch nicht dem dogmatischen Materialismus und wurde der größte unter den großen Skeptikern, die alle auf die Lösung der vom Menschenverstande gestellten Welträtsel verzichtet haben. Wir haben gesehen, wie Locke — gegen seine eigene Lehre — an der Idee einer Substanz festhielt und den Gottesbegriff der Naturreligion so (unehrlich) zu retten suchte; Hume warf Substanzen und Götter, die Vorstellungen von einer Ursache und

einem freien Willen, endlich sogar den Ichbegriff in den weltweiten Abgrund seines Zweifels.

Seiner Zeit zahlte allerdings auch Hume seine Steuer. Wo immer er sich mit theologischen Dingen befaßte, mit der Entwicklung der religiösen Vorstellungen, mit der Naturreligion, mit den Wundern, mit dem Rechte auf Selbstmord, immer stieß er auf die Lehren des Deismus, der bei den gebildeten Engländern seit mehr als zwei Menschenaltern für die letzte Weisheit galt. Das ist ja die Grenze des kritischen Geistes, daß er nur prüfen kann, was andere Geister gefunden oder erfunden haben; und weil der kritische Geist die stärkste Form des menschlichen Verstandes darstellt, so wird in seiner Abhängigkeit von den Worten seiner Zeit die Grenze der Menschheit überhaupt liegen. Es gibt keine Offenbarungen und keine prophetischen Eingebungen. Es gibt nur etwa Mystik.

Die Dialoge

Vergessen wir nicht völlig die Daten: Hume wurde 1711 geboren und starb 1776. Sein bekanntestes und durch künstlerische Form zumeist ausgezeichnetes religionskritisches Werk betitelt sich „Dialogs concerning natural religion". Er schrieb es wahrscheinlich 1751, also in seinem vierzigsten Lebensjahre; aber es wurde erst nach seinem Tode gedruckt, 1779. Wäre es, wie schwachmütige Geschichtschreiber zu behaupten wagen, wirklich nur eine Vollendung des englischen Deismus gewesen, so hätten sich Humes Freunde nicht so entsetzt und er selbst hätte nicht so ängstlich für die postume Veröffentlichung Sorge tragen müssen. Zuerst war durch ein Testament der berühmte Nationalökonom Adam Smith mit der Herausgabe betraut worden. Als Freund Smith Bedenken verriet, änderte Hume seinen letzten Willen und verpflichtete einen Buchhändler zur Drucklegung; als auch dieser unzuverlässig schien, wurde in einer schließlichen Bestimmung ein Neffe Humes, sein Universalerbe, mit der Sorge für die Handschrift geehrt.

Was nun die Form betrifft, so wird die dramatische Lebhaftigkeit der Dialoge Platons in unvergleichlicher Weise nachgeahmt und übertroffen. Leider hat sich Hume auch darin streng an sein Vorbild gehalten, daß die wunderliche Verkünstelung des Griechen, der seine Gespräche von einem Zuhörer wiederum erzählen läßt, ebenfalls nachgeahmt wird. Dadurch entsteht bei Hume wie bei Platon eine mühevolle Verschnörkelung, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß der Schotte mit besserem Humor als der Grieche den Rahmen des Gespräches am Ende dazu benützt, sich über den jungen Berichterstatter der ganzen Unterhaltung mit beinahe schon romantischer Ironie lustig zu machen.

Wir haben es mit drei Unterrednern zu tun: einem durchaus ehrlichen und beschränkten Anhänger seiner positiven Religion, einem recht-

gläubigen Christen also; mit einem streitsüchtigen und ebenso beschränkten, dazu wortabergläubischen Verteidiger der Naturreligion, also einem Deisten; endlich mit einem Skeptiker, der sein Nichtwissen in so übervernünftigen Dingen bekennt und mit schneidender Überlegenheit die Gründe des Deisten sowohl als des positiven Christen bekämpft, auch wohl verhöhnt. Daß der Skeptiker viele Einwürfe nur zu seinem Spaß vorbringe, wird für die Leser, die es nicht von selbst bemerken sollten, mehr als einmal hervorgehoben. Nun scheint es mir selbstverständlich, daß Hume seine eigene Meinung nur in der Person des Skeptikers vorträgt; es heißt den Geist des ganzen Gesprächs verkennen, wie es Windelband an einer Stelle (Geschichte der Philosophie [5], S. 414) getan hat, wenn man Hume in der einen Maske die eine und in der anderen Maske die andere Meinung als gleichberechtigt hinstellen läßt; wer das Gespräch in diesem Sinne gelesen hat, der hat die Hauptsache nicht begriffen: daß nicht nur der Christ, sondern ganz besonders auch der Deist von dem Skeptiker, von Hume überwunden wird. In einen anderen Zusammenhang würde der Nachweis gehören, daß Hume nicht ein dogmatischer Skeptiker war nach dem Muster der alten griechischen Justamentskeptiker, die mit kindischen Sophismen ihren Zweifel selbst in Zweifel stellten, daß Humes große Skepsis einfach ganz vorurteilslose Kritik war. In der Erkenntnistheorie ebenso wie in dem, was man nun einmal Theologie nennen muß. Da es nicht angeht, das ganze Gespräch über natürliche Religion abzuschreiben, darf ich mich hier damit begnügen, wenigstens den Gedankengang des Skeptikers wiederzugeben; der Aufbau der Schrift ist so fest gefügt, daß es nur selten nötig sein wird, die Gegengründe des Deisten und des Christen zur Erklärung heranzuziehen. Die Zeitgenossen haben die Dialoge auch nicht anders verstanden; sie ließen die Einwendungen des Deisten und des Christen auf ihrem Platze und beschäftigten sich nur mit der Meinung des Skeptikers „Philo", deren atheistische Richtung ihnen deutlich schien; sonst hätte Ernst Platner, als er eilig eine Übersetzung der Humeschen Gespräche herausgab (im Jahre des Erscheinens von Kants Vernunftkritik), nicht ein ängstliches „Gespräch über den Atheismus" als ein Gegengift beifügen dürfen.

Ich gebe also durchaus als die Anschauungen und Gründe Humes wieder, was im Gespräche von dem Skeptiker Philo gesprochen wird; nur muß man gelegentlich die Ironien Humes von seinem ernsthaften Vortrage unterscheiden lernen. So wenn er gleich im Anfang den Christen darum lobt, daß dieser in einem irreligiösen Zeitalter die Kinder durch frühen Unterricht in der Frömmigkeit zu einer habituellen Achtung der Religion zu erziehen sucht.

Im gewöhnlichen Leben und Handeln dürfe man natürlich kein Skeptiker sein, müsse vielmehr ein Urteil fällen und einen Entschluß fassen; das Nachdenken über die beiden Ewigkeiten, über die Schöpfung der Welt und den Zustand nach dem Tode, müsse aber jedermann zu der Überzeugung führen, daß wir da über den Bereich unserer Fähigkeiten hinausgeraten sind. Auch sei der Skeptizismus, also das Mißtrauen gegen die menschliche Vernunft, früher von der List der Priester oft zur Verteidigung der Religion benützt worden; jetzt halten sich die Kirche und ihre Priester an die Stoa, an Platon, an Aristoteles. „So sind sie Skeptiker in einem Zeitalter, Dogmatiker in einem anderen; welches System immer den Zwecken dieser verehrungswürdigen Herren am besten dient, ihnen Einfluß über die Menschen zu verschaffen, das machen sie gewiß zu ihrem Lieblingsgrundsatz."

Die Untersuchung des gemeinsamen Gesprächs dürfe sich nur mit der Natur Gottes beschäftigen, nicht mit der Frage seines Daseins. Das Dasein Gottes stehe außer Frage. Das behauptet Hume mit so unzweideutigem Unglauben, daß mir das gläubige Mißverständnis englischer und deutscher Darsteller der Philosophiegeschichte unverständlich bleibt. Man achte nur genau auf das Ziel seines ganzen Gedankengangs. Die Ursache dieses Universums nennen wir Gott, mag sie sein, welche sie will; und schreiben dieser Ursache fromm jede Art von Vollkommenheit zu, von einer relativen Vollkommenheit. Wir reden da von Weisheit, Erkenntnis, Bewußtsein und Absicht, weil diese Worte unter den Menschen einen ehrenvollen Klang haben und wir keine anderen Worte oder Begriffe haben, der ersten Ursache unsere Verehrung auszudrücken. Unsere Vorstellungen reichen nicht weiter als unsere Erfahrung; eine Erfahrung von Gottes Eigenschaften und Handlungen habe der Mensch nicht, also habe er keine Vorstellung von Gott. Wer jedoch an Gottes Dasein zweifle, so fügt Hume mit seinem feinsten Lächeln hinzu, der verdiene jegliche Strafe, die von Philosophen auferlegt werden kann: Spott nämlich und Mißbilligung. Keine andere Strafe.

Kant hat nach dem Erscheinen der „Dialoge" erst alle theoretischen Gottesbeweise abgelehnt, nur um die Aufgabe der praktischen Vernunft zuzuweisen. Humes Kritik ist gründlicher. Sie läßt die apriorischen Beweise als altes Zeug auf sich beruhen und beschäftigt sich (aber nur spielerisch) mit einem Beweise a posteriori, dem Analogiebeweise aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt. An sich sei es ja nicht undenkbar, daß die Materie ebenso eine Quelle der Ordnung sein könne wie der Geist. Nur die Erfahrung führe uns zu dem Analogieschlusse, der Plan der Welt sei von einem Geiste entworfen wie der Plan einer Uhr oder eines Hauses

von einem Menschengehirn. Doch ein guter Forscher gehe bei Analogieschlüssen mit der äußersten Vorsicht vor; nur die unwissende Menge lasse sich von jeder kleinsten Ähnlichkeit fortreißen. Bei der Vergleichung zwischen dem Weltall und menschlichen Geräten vergesse man, daß Absicht, Verstand u. dgl. im Universum nur ein Prinzip neben anderen sei, neben der Wärme, neben der Gravitation und hundert anderen Prinzipien. „Was für ein besonderes Vorrecht hat die kleine Gehirnbewegung, welche wir Denken nennen, daß wir sie in solcher Weise zum Modell des Universums machen?“ Der Analogieschluß werde noch gewagter, wenn wir bedenken, daß die menschliche Vernunft auch auf der Erde enge Grenzen hat, daß die Bewohner anderer Planeten vielleicht nichts der Vernunft Ähnliches besitzen, daß wir endlich unsere Erfahrung von der fertigen Welt nicht auf die Entstehung der Welt anwenden dürfen. Es sei ein törichter Schluß, von einer gewissen Ordnung des Weltalls auf eine der Menschenkunst ähnliche Ursache zu schließen, weil unorganische Dinge auf dieser kleinen Erdkugel nur durch Menschenhand zu einer Maschine geordnet werden können. Wenn eine bestimmte Folge von einer sogenannten Ursache und einer sogenannten Wirkung regelmäßig wiederkehre, so nenne man die Gewohnheit der Erwartung der Wirkung (ich darf Humes Worte so auslegen) einen Beweis aus Erfahrung. Die Entstehung der Welt sei aber ohne jede Ähnlichkeit mit irgendeinem anderen Falle, sei so einzigartig, daß niemand ernsthaft sagen könne: die Erfahrung lehrt die Entstehung der Weltordnung aus einer menschenähnlichen Absicht. (Der Berichterstatter bemerkt, d. h. Hume gesteht, daß der Skeptiker zwar sehr lebhaft, aber doch nur so zwischen Scherz und Ernst gesprochen habe.)

Der Christ meint, Hume habe durch die Lehre von der Unbegreiflichkeit der Gottheit die Unterwerfung des Verstandes unter den Glauben gepredigt und stimmt darum dem Skeptiker bei; der Deist ist klüger, stellt Skeptiker und Atheisten nebeneinander und nennt die Leute, die an der Gotteserkenntnis durch die Vernunft verzweifeln, verächtlich: Mystiker, „Atheisten ohne es zu wissen“. Dafür muß er es sich gefallen lassen, daß der Christ seine vernünftige Vorstellung von Gott Anthropomorphismus nennt. Hume wirft lachend ein: mit der allgemeinen Übereinstimmung der Menschen im Gottesglauben, worauf man einen so schönen Beweis der Existenz Gottes gebaut habe, könne es nicht weit her sein, wenn außer den Heiden auch noch alle christlichen Theologen Atheisten seien; der Deist des Gesprächs halte sich offenbar für den einzigen rechtgläubigen Verehrer Gottes. Hume will darum den anthropomorphen Gedanken noch genauer vornehmen: die erste Ursache der Welt sei wie der Plan eines Hauses im Kopfe des Baumeisters gewesen.

Dieser Plan bedürfe aber wieder einer Ursache, denn wenn der Ursachbegriff überhaupt einen Sinn hätte, so müßte eine geistige Welt ebensogut eine Ursache haben wie eine dingliche Welt. Wenn wir nach der Ursache der geistigen Weltursache nicht fragen wollten, so hätten wir gleich bei der materiellen Welt stehenbleiben können und brauchten gar nicht erst nach der nächsten Ursache der materiellen Welt zu fragen. „Nehmen wir an, sie enthalte das Prinzip ihrer Ordnung in sich selbst, so behaupten wir in Wirklichkeit, sie sei Gott; und je eher wir zu diesem göttlichen Wesen kommen, desto besser.“ (Man täusche sich nicht über diese Zustimmung zum Pantheismus; sie ist nur ein geistreiches Spiel des Skeptikers, wie nachher andere verwegene Weltentstehungserklärungen.) Ebensogut, wie man die Gedanken des höchsten Wesens sich durch ihre eigene Natur ordnen läßt, und mit dem gleichen Rechte, hätte man die materiellen Teile der Welt sich durch ihre eigene Natur ordnen lassen können. Dieses „durch ihre eigene Natur“ sei eine elende Wortmacherei; Hume wiederholt den bekannten Scherz Molières gegen die Aristoteliker: Sennesblätter purgieren durch ihre purgierende Kraft. Für die Entstehung der Welt den Plan Gottes als nächste Ursache zu nennen und die Ursache dieses Plans nicht zu suchen, das heiße die Schwierigkeit nur für einen Augenblick zurückschieben.

Hume wird eindringlicher. Alle neuen astronomischen Entdeckungen und alle neuen mikroskopischen Beobachtungen leiten zu der Folgerung an, daß die Ursache aller Dinge von dem menschlichen Verstande überaus verschieden sein müsse. Auch gehe es nicht an, einer menschenähnlichen Schöpferkraft irgendeine Vollkommenheit zuzuschreiben. Doch wenn auch die Welt vollkommen wäre, brauchte man diese Vollkommenheit nicht dem Weltbaumeister zuzuschreiben; wir bewundern ja auch nicht übermäßig den geistlosen Handwerker, der ein Schiff gebaut hat nach einem Muster, „das in einer langen Reihe von Zeiträumen nach vielen Versuchen, Mißgriffen, Verbesserungen, Überlegungen und Streitigkeiten stufenweise brauchbar geworden ist. So mögen auch viele Welten während einer Ewigkeit verpfuscht worden sein, während die Weltzimmerkunst langsam Fortschritte machte. Auch die Einheit Gottes lasse sich durch die Analogie mit einem menschlichen Baumeister nicht wahrscheinlich machen; es wäre nur eine größere Ähnlichkeit mit Menschendingen, wenn sich verschiedene vortreffliche Gottheiten zur Schaffung der Welt vereinigt hätten, so wie sich törichte und lasterhafte Menschen zum Bau eines Hauses, zur Gründung einer Stadt, zur Bildung eines Staates vereinigt haben. Wie der heidnische Polytheismus, so lasse sich jede tollste Vermutung mit dem anthropomorphen Deismus vereinigen. Vielleicht war die Welt nur der

erste rohe Versuch eines kindischen Gottes, der die verfehlte Sache dann beschämt im Stiche ließ; vielleicht war sie das Werk einer abhängigen Untergottheit, über das die höheren Götter lachten; vielleicht ein Erzeugnis albernen Greisenalters Gottes, das nach seinem Tode infolge der mitgegebenen lebendigen Kraft eben nur so weiterläuft. Wenn der Christ sich über solche Blasphemien entsetze, so solle er bedenken, daß der logische Schnitzer des Deismus zu ihnen geführt habe, der Schnitzer: wo einige bekannte Umstände ähnlich sind, würden die unbekannten Umstände ebenso ähnlich sein. In gleicher Weise könne man aus der Ähnlichkeit der Welt mit einem Organismus schließen, die Welt sei ein Tier und die Gottheit seine Seele. Ja, wenn die Welt (wohin das Gespräch geführt habe) einem Organismus ähnlicher sei als einem menschlichen Erzeugnis, so wäre nach Analogie der Organismen als Ursache Zeugung und Wachstum mit größerer Wahrscheinlichkeit anzunehmen als Verstand und Absicht; denn die Welt gleicht offenbar mehr einem Tier oder einer Pflanze als einer Uhr oder einem Webstuhl. Vielleicht ist ein Komet der Same einer neuen Welt; er muß nur reif werden. Und das Wesen der Zeugung sei ebenso unbekannt wie das Wesen der Vernunft, ebenso unbekannt übrigens wie das Wesen der Natur. Beides ist gleich unverständlich: „die Welt entstand aus einem Keim“ und „die Welt entstand aus göttlicher Vernunft“. Eine Naturordnung ohne Bewußtsein und ohne Absicht, wie bei der Zeugung, sei sehr häufig, eine Naturordnung aus Vernunft könne a priori behauptet werden, finde sich aber in der Erfahrungswelt nicht vor. „Wollen wir nach unserer begrenzten und unvollkommenen Erfahrung urteilen, so hat Wachstum (als Prinzip) einigen Vorzug vor Vernunft voraus, denn wir sehen täglich diese aus jenem hervorgehen, nicht aber jenes aus dieser.“ Die Geschöpfe eines Planeten, der nur von Spinnen bewohnt wäre, würden gewiß glauben, die Welt sei aus ihrem Bauche herausgesponnen worden; wie wir Menschen den Ursprung der Welt aus der (göttlichen) Vernunft herleiten.*)

*) Humes Vergleichung der Welt mit einem Organismus wurde nachher zu einem Hauptpunkte in dem deutschen Atheismusstreite von 1799, der auf den Namen Fichte getauft ist und mit dem wir uns im 3. Bande dieses Werkes werden genau beschäftigen müssen. Fichte hatte wirklich (allerdings nur vom unphilosophischen, naturwissenschaftlichen Standpunkte aus) die Welt „ein organisiertes und organisierendes Ganze“ genannt; und schon der anonyme Denunziant, der das Vorgehen der sächsischen Behörden gegen Fichte veranlaßte, hatte richtig gesehen, daß diese Lehre von Hume entlehnt war. Noch bemerkenswerter scheint mir der Umstand, daß der eigentliche „Verbrecher“ in diesem Atheismusstreite, Forberg, der durchaus atheistische Schüler Fichtes, in seinem ganz verwegenen Aufsatze „Entwicklung des Begriffs der Religion“ die Gedanken Humes vielfach übernommen hatte, besonders auch die Behauptung: der Polytheismus könne den gleichen Wert haben wie der Monotheismus.

Selbst das System des Epikuros sei nicht unwahrscheinlich; die Voraussetzung einer selbstbewegten Materie biete keine Schwierigkeit, weil die Selbstbewegung der Materie genau so faßbar sei wie die Mitteilung der Bewegung durch einen Geist. „Vor der Erfahrung ist jedes Ereignis gleich schwierig und unfaßbar, nach der Erfahrung ist es gleich leicht und verständlich." Selbst die Vorstellung, daß die Organismen ohne Absicht eines Schöpfers zustande gekommen wären, sei nicht undenkbar; ein Tier wäre eben nicht lebensfähig, wenn seine Teile nicht aufeinander eingerichtet wären. Mit deutlichem Nominalismus erklärt Hume, alle Vorstellungen oder Begriffe seien Nachahmungen wirklicher Dinge, Nachbilder, nicht Urbilder (ectypa, nicht archetypa). „Ihr kehrt die Ordnung um und gebt dem Denken den Vorrang." Kein Tier könne irgend etwas unmittelbar bewegen außer den Gliedern seines Körpers; die Annahme eines ungeschaffenen und unsterblichen Tieres widerspreche der Erfahrung. Die Theologen seien immer nur im Angriff siegreich, niemals in der Verteidigung; der Skeptiker habe nie etwas zu verteidigen, sei darum unbesiegbar.

Nun wird der Christ ängstlich und möchte sich, weil der Erfahrungsbeweis aus der Zweckmäßigkeit der Welt widerlegt scheint, auf einen alten apriorischen Beweis für das Dasein Gottes berufen, auf den Beweis aus dem Begriffe der Notwendigkeit. Hume antwortet mit einem überraschenden Beispiele. Die merkwürdige Tatsache der Zahlentheorie, daß Produkte von 9, wenn man ihre Ziffern addiert, immer wieder Produkte von 9 ergeben, lasse unwissende Menschen auf Zufall oder Absicht schließen; der Mathematiker wisse, daß die Erscheinung notwendig aus der Natur unserer Zahlen entspringe. „Ist es nicht annehmbar, daß die ganze Einrichtung des Universums durch eine gleiche Notwendigkeit beherrscht wird, obgleich keine menschliche Algebra den Schlüssel liefern kann, welcher die Schwierigkeit auflöst?" Jeder Beweis für das Dasein Gottes habe irgendeinen Fehler; übrigens werde der Glaube an Gott aus anderen Quellen geschöpft als aus solchen Beweisen.

Der elende, jeder Theodizee widersprechende Zustand der Menschen genüge allein, die Zuflucht bei der Religion zu suchen. Hume erkennt an, daß die Geistlichen seit jeher mit viel Phantasie und viel Rhetorik durch Ausmalung des Elends die Leute in die Kirchen getrieben haben. Das Volk und die Gelehrten stimmten im Pessimismus überein; der einzige Leibniz habe aus der paradoxen Meinung des Optimismus ein System gemacht. Die folgende Schilderung der menschlichen Drangsale erinnert beinahe an Schopenhauer (der denn dafür den großen Hume oft gerühmt und in seinen bittersten Jahren eine eigene Übersetzung des Engländers

grimmig angekündigt hat). Die Natur beweise eine merkwürdige Schlauheit, das Leben jedes empfindenden Wesens zu einer Qual zu machen. Durch Vereinigung kann der Mensch seine wirklichen Feinde überwinden, aber just die Vereinigung schafft in den Gespenstern seiner Einbildung und seines Aberglaubens neue eingebildete Feinde. „Der reißende Wolf kann die Schafherde unmöglich mehr ängstigen als der Aberglaube das Herz der armen Sterblichen.“ Der Mensch sei der größte Feind des Menschen. Das Leben eine Last, der Tod voll Schrecken, darin bestehe das Dasein. Die alten Fragen des Epikuros seien nicht zu beantworten: „Will Gott das Übel verhüten und kann es nicht? Dann ist er ohnmächtig. Kann er es und will nicht? Dann ist er böse. Will er und kann er? Woher dann das Übel?“ Die Natur erhalte die Individuen und die Arten; Absichten habe sie nicht.

Jetzt läßt sich der Deist nicht mehr darüber täuschen, daß Hume nur zum Scheine mit dem Christen zusammengegangen sei; der Pessimismus lasse an den sittlichen Eigenschaften Gottes zweifeln und vernichte damit alle Religion. Die Freuden des Lebens werden nicht ohne Philisterei hervorgehoben. Hume aber läßt nicht locker. Die Welt sei nicht so, wie man sie von einem mächtigen, weisen und guten Schöpfer erwarten sollte; wäre sie aber auch besser, so könnte sie eine solche Gottheit nicht beweisen, höchstens sich zur Not mit einer derartigen Vorstellung vertragen. Aus vier Umständen rühre das Elend der Welt: aus der Schmerzempfänglichkeit der Tiere, aus der Herrschaft der Naturgesetze, aus der Sparsamkeit in der Ausstattung der Geschöpfe und aus der Ungenauigkeit, mit der die Naturkräfte arbeiten. (Wärme, Regen, Wind sind nützlich, werden aber durch Übermaß schädlich; ebenso die menschlichen Leidenschaften.) Alle diese Umstände seien nicht notwendig; die Tiere brauchten keine Schmerzempfindung zu haben, die göttliche Vorsehung könnte in jedem Augenblicke die Naturgesetze aufheben; ein gütiger Vater hätte seinen Kindern eine reichere Ausstattung geben können, der Meister hätte noch einmal die Hand anlegen und Naturkräfte wie Leidenschaften auf nützliche Grenzen beschränken können. Von solcher Fürsorge sei aber nirgends etwas zu merken. „Das Ganze bietet nichts dar als das Bild einer blinden Natur, welche, durch ein belebendes Prinzip geschwängert, ohne Vorsehung und mütterliche Liebe verkrüppelte und unreife Kinder aus ihrem Schoße schüttet ... Der richtige Schluß ist, daß die ursprüngliche Quelle aller Dinge vollkommen gleichgültig ist bezüglich aller Grundsätze und das Gute ebensowenig dem Bösen vorzieht als die Wärme der Kälte, die Trockenheit der Feuchtigkeit oder die Leichtigkeit der Schwere.“ (Die Morallosigkeit der Natur wird an dieser Stelle ähnlich bewiesen, wie es schon durch Spinoza geschehen war.)

Ebenso gleichgültig wie die Natur sei auch die erste Weltursache gegen die Moral. Es seien nur vier Fälle möglich: Gott oder die erste Ursache sei entweder ganz gut oder ganz böse oder aus Güte und Bosheit gemischt oder frei von Güte und Bosheit. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß Hume skeptisch und nominalistisch die vierte Möglichkeit allein für beachtenswert hält: Gott und die Natur sind weder gut noch böse.

Der Christ entfernt sich gekränkt und entrüstet; Hume setzt das Gespräch mit dem Deisten allein fort. Es ist schwer zu sagen, ob seine Versicherung, er verehre das göttliche Wesen wie Einer, nach allem Vorhergegangenen als äußerster Hohn zu betrachten sei oder doch als ein Eingeständnis seiner Unsicherheit; wahrscheinlich aber bekennt er sich zum Glauben nur scheinbar, um unmittelbar darauf mit der Kritik des Gottesbegriffs einzusetzen, mit Sprachkritik. Eine erste Ursache (also Gott) werde durch die Vernunft festgestellt; es sei aber nur ein Streit um Worte, wenn wir uns nicht damit begnügen, die erste Ursache Gott zu nennen, wenn wir z. B. die Frage stellen, ob wir sie Geist oder Intelligenz nennen sollen. „Es gibt eine Art von Streitfragen, welche infolge der Natur der Sprache und der menschlichen Begriffe beständig in Zweideutigkeit gehüllt sind und durch keine Vorsicht oder Definition zu vernünftiger Sicherheit und Genauigkeit gebracht werden können. Das sind die Streitfragen, die den Grad einer Eigenschaft oder eines Umstandes betreffen.“ Diese Grade seien keiner bestimmten Messung fähig. Der Streit um den Gottglauben sei ein solcher Wortstreit. Der Theist selbst müsse zugeben, daß zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Verstande ein unfaßbarer Unterschied sei; der Atheist müsse zugeben, daß das Prinzip der Naturordnung eine wenigstens entfernte Ähnlichkeit mit einer verständigen Absicht habe. Ja, sogar der Gegensatz zwischen Skeptikern und Dogmatikern sei ein solcher Wortstreit; aus Gewohnheit, Laune oder Neigung betone der Skeptiker mehr die Schwierigkeiten, der Dogmatiker mehr, was ihm notwendig scheint. Aus Neigung, aus Verehrung der wahren Religion habe Hume einen Abscheu vor dem Aberglauben der Masse; wobei zu bemerken, daß unter Aberglauben jede positive Religion verstanden wird. Der Deist will dem Volke die Religion erhalten; ewige Strafen seien noch wirksamer als die Drohungen des Strafgesetzes; die verderbteste Religion scheine ihm noch besser als gar keine; Hume hält dem entgegen, daß der Aberglaube die bürgerliche Gesellschaft durch die entsetzlichsten Kriege und Verfolgungen geschädigt habe. Der Mensch lasse sich durch nähere Motive immer leichter lenken als durch entfernte. Wenn ein Mann von seiner Frömmigkeit viel Aufhebens mache, so gelte er bei verständigen Leuten bald für einen Betrüger; höchster Religionseifer vertrage sich

gewöhnlich mit tiefster Heuchelei. „Ein Habitus des Heuchelns wird allmählich herangebildet.“ Pflicht einer Regierung müsse sein, die Anzahl und die Macht der Priester herabzusetzen und aus den Volksreligionen ein sparsam zugelassenes Spiel zu machen. Er rede von der Religion, wie sie eben auf der Welt gefunden wird, nicht von der philosophischen Religion. Der Schrecken der Religion sei stärker als ihre Tröstungen. Der freie Gebrauch der Vernunft sei dem Seelenheile nicht gefährlich; es sei absurd, der Gottheit Rachsucht oder gar Verlangen nach Beifall und Verehrung anzudichten. Ein Deist möge der Gnade Gottes sicher sein; ein Skeptiker, der mit seinem Urteile über so erhabene Dinge zurückhalte, begnüge sich mit der Nachsicht und dem Mitleid Gottes.

Hume schließt nach allen seinen Kühnheiten mit der gebotenen Vorsicht: er warte auf eine Erleuchtung durch Offenbarung; den dogmatischen Deismus lehne er ab. Durch die Skepsis könne man ein gesunder Christ werden.

Naturgeschichte der Religion

Die zweite religionsphilosophische Abhandlung Humes ist ungefähr vier Jahre später geschrieben worden. Schon in den „Gesprächen“ hatte Hume die Lehre von der Unnötigkeit der guten Werke verspottet, die Moral zum Prüfstein der Religion gemacht, aber trotzdem den moralischen Deismus mit allen Waffen des Scharfsinns und des Witzes angegriffen.

Auch diese Schrift, über die Naturgeschichte der Religion („the natural history of religion“), richtet sich zunächst gegen die Hypothese der Deisten, den Menschen sei die Naturreligion angeboren, sie sei die ursprüngliche Religionsform und sei erst später durch die Bosheit der Menschen zu den abergläubischen Konfessionen verderbt worden. Dagegen behauptet Hume, der Glaube an einen einzigen Gott habe sich aus dem ursprünglichen Aberglauben und Polytheismus entwickelt; aber der Monotheismus habe sich dann wieder in Götzendienerei und Aberglauben verkehrt. Wir sind heute geneigt, auch diese Darstellung der Religionsgeschichte für eine falsche Hypothese zu erklären; wir sind geneigt, den Anfang religiöser Vorstellungen in die Furcht vor unbekannten Ursachen zu versetzen, in die Ahnung von feindlichen und freundlichen Mächten, an die wohl auch die Tiere glauben mögen. Wir werden aber gleich sehen, daß es Hume in seiner Naturgeschichte der Religion gar nicht zumeist um die Erforschung des unerklärbaren Ursprungs zu tun war, sondern eigentlich nur um eine Vergleichung zwischen dem Christentum und dem sogenannten Heidentum.

Hume scheint seine Schrift als ein Deist zu beginnen, da er diesmal von der Annahme eines verständigen Weltenbauers ausgeht; aber er fügt gleich hinzu, daß der Glaube an einen solchen Gott durchaus nicht so allgemein und so gleichförmig sei, wie etwa die Gefühle der Selbstsucht, der

Geschlechtsliebe, der Dankbarkeit und der Rache. In ältester Zeit seien alle Völker polytheistisch gewesen; zu der Annahme eines Weltschöpfers seien die unwissenden Menschen aber nicht durch eine vernünftige Deutung der Natur gekommen, sondern durch den Wechsel von Furcht und Hoffnung in ihren Lebensumständen. Nicht die Ordnung der Natur falle den unwissenden Menschen auf, sondern nur das Vorkommen von Sonderbarkeiten und Monstrositäten; zu der Einsicht in die Regelmäßigkeiten der Natur erhebe sich der Mensch erst viel später. Dagegen entspreche es seiner Einbildungskraft, alle Eigenschaften der Dinge und die unbekannten Ursachen als Götter zu personifizieren und ihnen häßliche menschliche Eigenschaften beizulegen. Die Furcht zwingt auf die Knie vor solchen rachgierigen, schadenfrohen und launischen Göttern. Spieler und Seeleute, weil bei ihnen der Erfolg besonders vom Zufalle abhängt, sodann die Weiber seien dem Aberglauben mehr als andere Menschen ergeben.

Aus dieser Götzendienerei sei der Deismus (worunter fast immer jeder Monotheismus verstanden wird) nicht durch Vernunftschlüsse entstanden. Hume macht kein Hehl daraus, daß er das Volk einer vernünftigen Überlegung nicht für fähig halte. Nur hervorragende Menschen seien zu der Überzeugung gekommen, hinter den Gesetzen der Natur stecke ein verstandbegabtes höchstes Wesen; aber gerade die Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs verpflichte zu der Annahme, daß das höchste Wesen zwar die Gesetze gegeben habe, sie aber niemals mehr ändere, daß es also keine göttliche Vorsehung und keine Wunder gebe. Anders das Volk. Es suche die Gunst des höchsten Wesens durch Schmeicheleien zu gewinnen; jeder übertrumpfe den anderen mit neuen und prunkhaften Lobpreisungen. „So fahren sie fort, bis sie zuletzt auf die Unendlichkeit selbst kommen, über die hinaus zu gehen nicht möglich ist.“ So scheint das Volk mit dem Deismus (Hume sagt: mit der Vernunft und der wahren Philosophie) ungefähr übereinzustimmen, aber unvermerkt betet es außer zu dem höchsten Wesen auch zu Schutzgottheiten, Heiligen und Engeln; so konnte aus dem Vatermörder und Thronräuber Zeus der höchste Gott der Griechen, aus dem Jehova Abrahams der höchste Gott der Juden werden. Zurückhaltender und mit versteckterer Bosheit spricht Hume über das Christentum.

Das Volk habe die niedrigsten Vorstellungen von seinem Gotte, wage es aber nicht, große Gedanken über das höchste Wesen abzulehnen, hoffe vielmehr, auch durch solche Verzückungen die göttliche Gunst zu erwerben. „Als eine Bestätigung dafür können wir die Tatsache ansehen, daß die Zustimmung der Menge in diesem Falle ja nur durch Worte zum Ausdruck kommt und daß sie die erhabenen Eigenschaften, die sie der Gottheit scheinbar beilegt, zu begreifen gar nicht fähig ist.“ Hier und an anderen

Stellen läßt sich Hume leider dazu herab, die Beispiele aus dem Katholizismus zu holen (Marienanbetung) und die englische Kirche — mitunter freilich nicht ohne vernichtende Ironie — zu schonen.

Die große Masse in ihrer Unwissenheit mache natürlich, von den Ausnahmen abgesehen, immer die Gesamtmenschheit aus; die große Masse begreife weder die Unendlichkeit noch die Einfachheit noch die Geistigkeit des höchstens Wesens, brauche immer wieder Halbgötter und Mittelwesen, an die sie sich mit ihren Gebeten wende; so gehe jede reine Religion wieder in Götzendienerei über. Es war darum weise von den Juden und von den Mohammedanern, daß sie jede künstlerische Darstellung der Menschengestalt verboten.

Nur so weit geht der Versuch einer geschichtlichen Darstellung, der durch die beschreibende Religionspsychologie der letzten Jahrzehnte zwar vielfach überholt ist, der aber den Philosophen Hume doch auch als den modern gerichteten Geschichtschreiber zeigt, der er ja nebenbei war. Vom neunten Abschnitt an wendet er sich — und beginnt dadurch mit einem kräftigen Auftakt die vergleichende Religionsphilosophie — den Verhältnissen zwischen dem sogenannten Heidentum und dem Christentum zu. Die ganze Schärfe dieser im Grunde antichristlichen Gegenüberstellung wird erst fühlbar, wenn man beim Lesen festhält, daß er unter dem Volksglauben die wirklich geglaubten Vorstellungen der christlichen Völker versteht und unter den verschiedenen Arten des Aberglaubens alle positiven Religionen. Er vergleicht den alten und den neuen Aberglauben unter verschiedenen Gesichtspunkten.

Der erste Gesichtspunkt ist der der Duldung und der Unduldsamkeit. Der Götzendienst habe den Vorzug gehabt, infolge der eingeschränkten Befugnisse jedes einzelnen Gottes, auch die Götter anderer Sekten und Völker gutzuheißen. Der Monotheismus (Hume sagt Deismus) lehre zwar grundsätzlich eine reinere Art des Gottesdienstes, halte aber die Verehrung anderer Gottheiten für falsch und liefere dadurch einen Vorwand, Andersgläubige als Religionsschänder, also als Gegenstände göttlicher und menschlicher Rache hinzustellen. Demgemäß waren die Heiden tolerant; das Orakel zu Delphi verkündete einmal: der Dienst, der in jeder Stadt zu Recht bestehe, wäre den Göttern am genehmsten; dagegen sei der unversöhnliche Geist der Monotheisten bekannt, der kleinliche Verfolgungsgeist der Juden und Mohammedaner; von den unduldsamen christlichen Völkern nimmt der Engländer Hume die Engländer und Holländer aus, bei denen die bürgerliche Obrigkeit die Duldung im entschlossenen Kampfe gegen die Priester und Frömmler durchgesetzt habe. Aber im allgemeinen ist Hume hart und gerecht gegen die Unduldsamkeit

des christlichen Theismus. Die Menschenopferung der Molochpriester und anderer Barbaren übertreffe kaum die Verfolgungen der Inquisition zu Rom und Madrid. (Das Menschenopfer sei ein Geschenk wie andere Opfer; ein Opfer wird der Gottheit durch Zerstörung dargebracht, durch Verbrennung des Festen, durch Ausgießen des Flüssigen, durch Tötung des Lebendigen. „Die feile Frömmigkeit betrügt uns, während sie sich einbildet, die Gottheit zu betrügen.") Die Inquisition habe insbesondere gegen Tugend, Erkenntnis und Freiheitsliebe gewütet und habe so Verderbtheit, Unwissenheit und Knechtschaft gefördert.

Der zweite Gesichtspunkt ist der des männlichen Mutes. Bei den Griechen seien die Götter vorbildliche Menschen gewesen, man habe ihnen in Tatkraft, Mut, Großherzigkeit und Freiheitsliebe nacheifern können und so das Volk groß machen. Die unendliche Überlegenheit des deistischen oder monotheistischen Gottes drücke den menschlichen Geist zu tiefster Unterwürfigkeit und Erniedrigung hinab, erzeuge bei den Christen (die reinsten Heiligen werden genannt) die Sehnsucht, durch Feigheit und Demut und sklavischen Gehorsam himmlische Ehrenstellen zu erlangen. Gäbe es nicht in der Menschennatur Antriebe, die die Schäden der Religion verbessern, so hätte das Christentum den Geist der Menschheit geknebelt und zur Sklaverei abgerichtet; so habe schon Machiavelli geurteilt, der freilich nur den Katholizismus kannte. Witzig stellt Hume zwei Aussprüche einander gegenüber. Der fromme Jesuit Bellarmin ließ sich in christlicher Geduld von Flöhen stechen und sagte: „Diese armen Geschöpfe haben nichts als den Genuß des Diesseits." Der heidnische Brasidas, der spartanische Feldherr, fing eine Maus und ließ sie laufen, als sie ihn in der Notwehr gebissen hatte. „Auch das Verächtlichste ist seines Lebens sicher, wenn es nur den Mut hat, sich zu verteidigen."

Bei dem dritten Gesichtspunkt, von dem aus das Verhältnis zwischen Religion und Vernunft betrachtet werden soll, scheint Hume sich der ihm drohenden Gefahren wie plötzlich bewußt zu werden. Der Scheiterhaufen drohte dem Einmaleins. Unter dem Drucke solcher Vorstellungen wird der Gedanke dieses elften Abschnitts, daß nämlich die alte Mythologie nicht so widervernünftig sei wie die neue, nicht mit der gewohnten Schärfe ausgesprochen. Nur: daß in der heidnischen Mythologie nicht gar so ungeheure Albernheiten zu finden wären. Die Religion der Griechen und Römer habe mehr aus überlieferten Geschichten und abergläubischen Gebräuchen bestanden und mit Philosophie nichts zu tun gehabt. Unter den monotheistischen Völkern dagegen (natürlich ist das Christentum gemeint) habe sich die Philosophie verpflichtet gefühlt, die Vernunft mit dem Kinderglauben in Übereinstimmung zu bringen; dann sei die Philo-

sophie von der Theologie unterdrückt worden und die nun herrschende scholastische Theologie habe eine Art Gier nach Sinnlosigkeiten und Widersprüchen bewiesen. Hume weicht dem Satze aus, den jeder Leser nach der Gegenüberstellung erwartet: daß die neue Religion die ungeheuersten Albernheiten enthalte; er sagt nur, daß gerade die besten Dinge in die schlechtesten verkehrt würden und daß die christlichen Lehren der Scholastik für abgeschmackt zu halten wären, wenn sie nicht über den gesunden Menschenverstand hinausgingen. Nach diesen Vorsichtigkeiten gelangt aber Hume zu einer köstlichen Keckheit. Die Kirchengeschichte bestätige seine Meinung (daß nämlich die neue Religion widervernünftig sei). Bei allen theologischen Streitigkeiten habe jedesmal die Lehre den Sieg davongetragen, die dem Verstande zumeist widersprach; und selbst wenn der Streit lange dauerte und die Parteien einander gegenseitig Ketzer nannten, blieb der Ketzername schließlich ganz gewiß an denen hängen, die die Vernunft vertraten. Und Humes Beispiele lassen keinen Zweifel daran, daß er als Vertreter der Vernunft diejenigen Sekten betrachtete, die die Gottheit Christi leugneten, die Socinianer.

Als ob Hume durch diesen Ausfall neuen Mut gefaßt hätte, geht er jetzt zu einer Kritik der religiösen Überzeugungen über. Mit unbarmherzigem Spotte erzählt er kleine Geschichten, die die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle geradezu verhöhnen; den Gelehrten der katholischen und auch der englischen Kirche wird der Satz des Averroes gegenübergestellt: „daß von allen Religionen diejenige die sinnloseste sei, deren Anhänger ihre Gottheit essen, nachdem sie sie gemacht haben.“ Man werde es später nicht für möglich halten, daß ein zweibeiniger Mensch so etwas einmal geglaubt habe; aber diese spätere Zeit werde etwas ebenso vollkommen Albernes verehren. Ein Gespräch zwischen einem Doktor der Sorbonne und einem ägyptischen Priester wird erfunden. Die Ägypter sind so verrückt, daß sie nicht nur Katzen und Affen, sondern auch Gemüsepflanzen göttlich verehren. Der Doktor ruft: „Ist es nicht Wahnsinn, daß ihr einander den Hals abschneidet um die Frage, ob der Kohlkopf oder die Gurke Anbetung verdiene?“ Den Heiden läßt Hume antworten: „Zugegeben, aber es ist ein noch schlimmerer Wahnsinn, darüber zu streiten, welcher von den Bänden der theologischen Sophistik vorzuziehen sei, von denen zehntausend nicht einen Kohlkopf oder eine Gurke wert sind.“ Die Überzeugung der Frommen sei niemals zweifelsfrei, denn sie lassen sich von ihrem Aberglauben im täglichen Leben gewöhnlich gar nicht leiten. Allerdings haben die Alten ihre Zweifel offener ausgesprochen, als es unter den Christen üblich ist. Eine bloß mythologisch überlieferte Religion sei oft vernünftiger als eine schul-

gemäß in ein System gegossene, weil die mythologische Religion sich bloß aus einer Menge Geschichten zusammensetzt, die, wie grundlos sie auch sind, doch keine ausgesprochenen Vernunftwidrigkeiten und keine auffallenden Widersprüche enthalten.

Nach solchen Angriffen gegen die Dogmen der Theologen geht Hume auf die Gefahren des Volksglaubens ein, auf die Torheiten der wirklich geglaubten Religion. Die Vorstellungen von der Gottheit seien abscheulich; die Angst der Menschen führe zu dem Begriffe einer teuflischen und boshaften Gottheit, wie sie denn auch von einigen wilden Völkerschaften angebetet werde; bei uns habe der Hang zur Schmeichelei der Gottheit erhabene Eigenschaften beigelegt, aber hinter den großen Worten stecke eine Art Dämonenglaube. „Gewisse spätere Religionen" stellen den Gott (den Judengott) als das grausamste, ungerechteste, parteiischste und launenhafteste Wesen dar, das unseren natürlichen Begriffen von Großmut, Milde und Gerechtigkeit widerspricht. Der Volksglaube billigt schon den Fürsten eine eigene Moral zu, die von der Privatmoral verschieden ist; um so mehr hat der Gott seine eigene Moral und sein eigenes Recht. Der Volksglaube ist immer eher bestrebt, die Gnade Gottes durch abgeschmackte Gebräuche oder durch Verzückungen zu erlangen als durch tugendhafte Handlungen. Das Anhören einer Predigt gelte für verdienstvoller als das Befolgen der Lehren; Einhalten der Fasten gottgefälliger als Menschenliebe, weil das Fasten schwieriger sei. Überhaupt betrachte man die Erfüllung bürgerlicher Pflichten nicht als Frömmigkeit, wohl aber, daß man sich selbst eine tüchtige Tracht Prügel verabreiche. Überall stelle sich der Volksglaube seinen Gott grausam und launenhaft vor und unterwerfe sich darum seinen Priestern.

Im letzten Abschnitt bekennt sich Hume zunächst wieder zu einer vernünftigen Ursache oder einem vernünftigen Urheber der Welt, scheint also den Lehren des englischen Deismus nicht widersprechen zu wollen; aber er macht sofort die ganz gottlose Einschränkung, diese vernünftige Ursache für einheitlich und ungeteilt zu halten, sei wohl natürlich aber nicht notwendig. Der Glaube an eine unsichtbare und vernünftige Kraft sei ein Instinkt der menschlichen Natur. Man solle aber nicht die Kehrseite der Medaille übersehen; der Gott des Volksglaubens stehe oft noch unter dem, was man einem anständigen Menschen an Charakter zuzuschreiben pflege.

„Es gibt keine noch so auffallende theologische Albernheit, die nicht bisweilen von Leuten großen und feingebildeten Verstandes angenommen, keine noch so strenge religiöse Vorschrift, die nicht von den verworfensten Menschen befolgt worden wäre ... Die Religionsprinzipien der meisten

Völker und Jahrhunderte sind wohl kaum etwas anderes gewesen als die Träume kranker Menschen; man zöge es denn vor, sie eher für eitle Grillen von Affen in Menschengestalt anzusehen ... Ein Satz, der sprichwörtlich ist und von der allgemeinen Erfahrung bestätigt wird: Unwissenheit ist die Mutter des Gebets."

Im Jahre 1757 ließ Hume unter dem Titel „Fife Dissertations" die Abhandlung über natürliche Religionsgeschichte abermals drucken und fügte Untersuchungen über die Leidenschaften, die Tragödie, den Selbstmord und die Unsterblichkeit der Seele hinzu. Als das Buch erscheinen sollte, scheute der Philosoph doch den Lärm oder die Gefahr, die die beiden letzten Aufsätze erregen mußten. Sie wurden aus den fertigen Exemplaren herausgeschnitten und erst nach Humes Tode besonders veröffentlicht, im Jahre 1783. Beide Abhandlungen gehören zu dem besten, was Hume gegen die Lehren der geltenden Religion geschrieben hat.

Unsterblichkeit

Mittelbar gegen den Gottglauben richtet sich jede Leugnung der Unsterblichkeit der Seele; denn nicht nur das Christentum, sondern auch der ältere Deismus von Herbert hatte die Vorstellung, daß Gerechtigkeit zu den Eigenschaften Gottes gehörte und daß drüben an einer unsterblichen Seele in Ordnung gebracht werden müßte, was hüben den Eindruck der Ungerechtigkeit machte. Hume nun widerlegt ruhig die Gründe für die Unsterblichkeit, einen nach dem anderen.

Es sei ein unbewiesener Gemeinplatz der Metaphysik, eine immaterielle Seele anzunehmen; in Wahrheit kenne man die Eigenschaften der Materie ebensowenig wie die des Geistes; man könne nicht wissen, ob die Materie Ursache des Gedankens sei. Gäbe es aber auch eine geistige Substanz, so wäre anzunehmen, daß die Natur sie wie einen Teig immer wieder umforme, wie sie es auch mit der groben Materie mache; dann werde auch das Selbstbewußtsein jedesmal durch den Tod aufgelöst und nichts interessiere die geistige Substanz an der neuen Gestaltung. So wenig uns das frühere Dasein etwas angehe, gehe uns auch das künftige an. Da die Tiere fühlen, denken, lieben, hassen, wollen und sogar überlegen, könne man mit gleichem Rechte ihre Seelen unkörperlich und unsterblich nennen.

Nicht minder falsch sei der moralische Grund für die Unsterblichkeit. Man nehme ihn von einer Eigenschaft Gottes, der Gerechtigkeit. Wir kennen aber die Eigenschaften Gottes nicht. Die Absicht der Natur, wenn wir überhaupt eine Absicht erblicken, sei auf das gegenwärtige Leben eingeschränkt; der Schrecken vor einem künftigen Leben werde nur von Leuten unterhalten, denen es um ihre Nahrung, um Geld und Macht

zu tun sei. Gäbe es ein Jenseits, so wäre es ein barbarisches und betrügerisches Unrecht der Natur, unsere Einsicht auf das Diesseits einzugrenzen. Übrigens sei ja durch die Allweisheit und Allmacht Gottes alles vorher angeordnet und nichts könne ein Gegenstand seiner Strafe und Rache sein. „Wenn jemand die Welt durchwanderte, um den Guten eine ordentliche Mahlzeit, den Bösen eine tüchtige Tracht Prügel zu geben, so würde ihm oft die Wahl schwer werden; er würde finden, daß Tugend und Schuld der meisten Männer und Weiber weder das eine noch das andere zu verdienen groß genug sei." Eigentlich habe kein König das Recht zu strafen; jede Strafe widerspreche der natürlichen Empfindung. „Die Verdammnis eines einzigen Menschen ist ein unendlich größeres Übel als der Sturz von tausend Millionen Königreichen."

Die physischen Gründe endlich, die einzigen in der Philosophie (philosophy im englischen Sinn) zulässigen, sprechen deutlich für die Sterblichkeit der Seele. Wenn zwei Gegenstände miteinander so verbunden sind, daß die Veränderungen an dem einen auch Veränderungen im anderen herbeiführen, so könne man schließen, daß auf die gänzliche Auflösung, die gründlichste Veränderung des einen, die Auflösung des anderen folgen werde. In der Kindheit seien Körper und Geist schwach, im Mannesalter kraftvoll, in Krankheiten und im Alter verfalle der Geist mit dem Körper; also könne man auf gemeinsame Auflösung im Tode schließen. Die Seelen der Tiere seien den Menschenseelen nicht unähnlicher als die tierischen Organe den menschlichen Organen; wie es eine vergleichende Anatomie gebe, so müsse eine vergleichende Seelenlehre — so ist Hume zu verstehen — die Menschenseele für ebenso sterblich halten wie die Tierseele. Alle Dinge seien in unaufhörlichem Flusse und Wechsel begriffen und der Auflösung unterworfen; unmöglich könne die schwächste und am leichtesten gestörte von allen Formen allein unsterblich und unauflöslich sein.

Am Schlusse seiner rein negativen Ausführungen hält es Hume für klug, dem positiven Glauben ein Plätzchen einzuräumen. Aber die Ironie ist deutlich, wenn er zum Beweise der Unsterblichkeit eine neue Art Logik verlangt und neue Geisteskräfte, die uns diese Logik zu verstehen befähigen. Und die Ironie steigert sich zum grimmigsten Hohn in dem letzten Satze: „Nichts kann die unendliche Verpflichtung, welche die Menschheit gegen die göttliche Offenbarung hat, in helleres Licht setzen als der Umstand, daß wir kein anderes Mittel finden, welches die große und wichtige Wahrheit (der Unsterblichkeit der Seele) feststellen könnte."

Selbstmord

Ebenso, auch nur mittelbar wie die Leugnung der Unsterblichkeit, scheint die Verteidigung des Selbstmords gegen die Religion gerichtet zu sein; man beachte aber, daß das englische Recht den Selbstmordversuch

heute noch mit einer Strafe belegt, und man wird begreifen, welche Entrüstung Humes kurze Abhandlung über den Selbstmord seiner Zeit in England erregen mußte.

Hume wolle den Menschen in seine angeborene Freiheit des Selbstmordes wieder einsetzen und sei damit mit allen alten Philosophen in Übereinstimmung. Wäre Selbstmord ein Verbrechen, so müßte er eine Pflichtverletzung gegen Gott, gegen den Nächsten oder gegen die eigene Person sein. (Man vergesse bei den folgenden Ausführungen keinen Augenblick, daß Hume sich in seinen Beweisgründen absichtlich etwa auf den Standpunkt der Kirche stellt, um seine Landsleute desto sicherer zu überzeugen.)

Eine Sünde gegen Gott sei der Selbstmord nicht. „Ein Haus, welches durch sein eigenes Gewicht fällt, ist nicht mehr durch eine Vorsehung gestürzt worden, als ein anderes, das durch Menschenhände zerstört wird.“ Das Leben des Menschen sei eben solchen Gesetzen unterworfen wie das Dasein der Tiere und der toten Stoffe; und jedes Tier habe das Recht, die Wirkungen der Natur durch Klugheit und Geschicklichkeit abzuändern. Das gelte auch für den Selbstmord, es hätte denn das Leben des einzelnen Menschen eine besondere Bedeutung. „Aber das Leben eines Menschen hat für das Weltall nicht größere Bedeutung als das einer Auster.“ Man durchkreuze den Lauf der Natur auch, wenn man einem Steine ausweiche, der einem auf den Kopf fallen will; den Strom eines mächtigen Flusses abzulenken sei kein Verbrechen; so dürfe man auch einige Unzen Blut aus seinem natürlichen Kanal ablenken. Der Selbstmörder empfange den Tod aus der Hand der Gottheit, wie wenn ihn ein Löwe, ein Sturz, ein Fieber umgebracht hätte. Hume danke Gott für seine Güte, aber auch für die von Gott verliehene Macht, sich drohenden Schmerzen zu entziehen. Wie es ein französischer Aberglaube sei, die Pockenimpfung für gottlos zu halten, so sei es ein europäischer Aberglaube, den Selbstmord als gottlos zu verbieten. Gegen den pfäffischen Einwurf, die Vorsehung habe jeden Menschen auf seinen Posten gestellt und der dürfe ohne Abrufung nicht verlassen werden, beruft sich Hume auf die lange Kette von Zufallsursachen, die seine Geburt bewirkt haben; wenn man erwidere, alle diese Ursachen seien dem Willen Gottes unterworfen gewesen, so bestehe er darauf, daß auch sein Selbstmord nicht ohne eine göttliche Zustimmung erfolgen könne. „Wenn ich tot sein werde, werden die Elemente meines Körpers noch ihren Dienst in der Welt tun und in der großen Werkstatt von gleichem Nutzen sein wie in diesem individuellen Geschöpfe. Für das Ganze wird der Unterschied nicht größer sein als zwischen meinem Aufenthalte im Zimmer oder im Freien. Die eine

Veränderung (der Tod) hat für mich eine gewisse Wichtigkeit, für das Weltall nicht.“ Der Einzelne könne mit seinen Kräften die bürgerliche Regierung stören, nicht die Weltregierung.

Auch kein Unrecht gegen seine Mitmenschen sei der Selbstmord, höchstens das geringe Unrecht, daß der Selbstmörder aufhöre, der Gesellschaft Gutes zu erweisen. „Ich bin nicht verpflichtet, der Gesellschaft einen geringfügigen Nutzen zu leisten auf Kosten eines großen Schmerzes meinerseits.“ Ist mein Leben gar der Gesamtheit oder einzelnen Personen eine Last, so sei der Selbstmord nicht nur ohne Schuld, sondern löblich. Ein Verschwörer für das öffentliche Wohl begeht eine tapfere Tat, wenn er, ergriffen, seine Schwäche unter der Folter fürchtet und sich vorher selbst das Leben nimmt. Auch der verurteilte Verbrecher tue gut daran, wenn er einer qualvollen Hinrichtung zuvorkommt. „Er greift in das Geschäft der Vorsehung nicht mehr ein als die Obrigkeit, die seine Hinrichtung anordnete.“ Der Selbstmord verletze auch nicht die Pflicht gegen sich selbst, wenn Alter, Krankheit oder Unglück das Leben schlimmer erscheinen läßt als die Vernichtung. „Wenn also der Selbstmord kein Verbrechen ist, so müßte Einsicht und Tapferkeit uns anhalten, uns auf einmal vom Dasein zu befreien, sobald es eine Last geworden ist. Dies ist dann der einzige Weg, auf dem wir der Gesellschaft nützen können, indem wir ein Beispiel geben, dessen Nachahmung eine Chance für ein glückliches Leben erhält und von Gefahr und Elend wirksam befreit.“

Man vergleiche mit dieser Apologie des Selbstmordes, was der doch völlig gottlose Schopenhauer gegen dieses „natürliche Recht“ eingewandt hat; seine Metaphysik bringt ihn dazu, den Selbstmord töricht und vergeblich zu nennen. Der Atheist Schopenhauer nahm keinen Anstand, sich auch auf religiöse Verdammungsurteile gegen den Selbstmord zu berufen, den er selbst nicht einmal aus sittlichen Gründen verwarf, sondern nur aus dem fast scholastischen Bedenken, daß der Selbstmord zwar das Individuum verneine, nicht aber die Spezies Mensch.

Skeptischer Atheismus

Auch Hume hatte allen religiösen Fragen gegenüber seinen Grundgedanken festzuhalten, seinen großen Skeptizismus; weil aber dieser Grundgedanke durchaus nicht scholastisch war, darum findet sich kein solcher Widerspruch wie in dem scheinbar so folgerichtigen System Schopenhauers. Höchstens daß Hume sich gegen die immer noch gefährliche Kirche verklausuliert; aber eine geringe Aufmerksamkeit genügt, um seine einheitliche wahre Meinung herauszulesen. Nicht nur in den bisher behandelten Abhandlungen über religiöse Fragen bekennt er sich zu einem skeptischen Atheismus, sondern auch in seinem Hauptwerke, wie es unter dem Titel „Inquiry concerning human understanding“ in der neuen Bearbeitung

von 1748 wirksam auf uns gekommen ist. Ich meine die Abhandlung über die Wunder, die das 10. Kapitel des unschätzbaren Buches füllt.

Schon vor Hume war der Deismus dadurch eigentlich überwunden worden, daß nicht nur rechtgläubige Theologen, sondern auch einige Neuerer jede Anwendung der Philosophie oder der Vernunft auf die Theologie oder den Glauben abzulehnen begannen. Der schon erwähnte jüngere Dodwell hatte 1742 (anonym) in seinem Buche „das Christentum nicht auf Beweise gegründet" den Deismus durch Skepsis zu überwinden gesucht; es war der alte „christliche", theologische Zweifel, der zum Glauben zurückführt. Hume stellt sich so, als ob er den gleichen Standpunkt einnehme, wenn er sowohl die Weissagungen als den Glauben selbst als Wunder auffaßt und so im Glauben ein fortgesetztes Wunder zu erblicken vorgibt.

Wunder

Der Glaube ist also ein Wunder; sind aber Wunder nicht glaubhaft, so fällt der Glaube in sich selbst zusammen. Dies ist der unausgesprochene Schluß aus Humes Ausführungen. Spinoza hatte in seinem theologisch-politischen Traktat mit den stärksten Gründen die Möglichkeit der Wunder angefochten; Hume ging einen anderen Weg, indem er die psychologische Tatsache des Wunderglaubens zugab und nun fragte, ob man den Wunderberichten trauen dürfte. Man soll nicht übersehen, daß Hume in den vorhergehenden Kapiteln die festesten Begriffe der Philosophie bereits erschüttert, die Erkenntnis einer Ursache angezweifelt und die Freiheit dem Zufall gleichgestellt hatte, daß er also in der jetzt folgenden Abhandlung über die Wunder nur noch lächelnd wie mit einem Volksaberglauben spielte.

Man müsse bei jeder Wundergeschichte unbefangen ihre Wahrscheinlichkeit prüfen. Je ungewöhnlicher und außerordentlicher ein Ereignis sei, desto unwahrscheinlicher seien die Zeugnisse. Werde nun ein ganz unerhörtes Ereignis gemeldet, ein wirklich wunderbares Geschehen, so stehe seiner Wahrscheinlichkeit der vollgültige Beweis entgegen, daß es der unveränderlichen Erfahrung von der Unverletzlichkeit der Naturgesetze entgegenstehe; den Namen eines Wunders verdiene ein Ereignis eben nur, wenn es den Naturgesetzen widerspreche. Nur ein Zeugnis, dessen Falschheit ein noch größeres Wunder wäre, könne ein Wunder beglaubigen. Und Hume macht die selbst bei ihm überraschend feine Bemerkung: er wäge immer ein Wunder gegen das andere ab und verwerfe entschieden das größere Wunder.

Aber die Voraussetzung, daß ein Zeugnis für ein Wunder jemals volle Beweiskraft gehabt habe, sei schon zu weit gegangen; niemals sei ein Wunder gut bewiesen worden. Niemals habe Zahl und Art der Zeugen

dafür ausgereicht; die Freude am Seltsamen, die Selbsttäuschung und Eitelkeit von Schwärmern, die Leichtgläubigkeit der Zuhörer („ihre Leichtgläubigkeit erhöht die Unverschämtheit des Wundermanns und seine Unverschämtheit überwältigt ihre Leichtgläubigkeit") habe die Wunder mit der größten Heftigkeit glauben lassen; die Neigung zum Wunderbaren bestehe zumeist bei rohen und unwissenden Völkern, die uns die berühmten Lügen überliefert haben; die Verschiedenheit dieser Religionen enthalte einen Widerspruch, und unmöglich können die Religionen der Römer, der Türken alle auf einem und demselben festen Grunde ruhen.

Noch einmal: nach Hume gründet sich alle Religion, alle Offenbarung auf Wunder; wenn aber kein Wunder glaubhaft ist, so ist keine Religion gut begründet. Die vorsichtige Ausdrucksweise des großen Skeptikers könnte darauf schließen lassen, er habe wie die Deisten zwar die positiven Religionen für unglaubhaft erklären wollen, nicht aber den Glauben an das Dasein Gottes antasten. Was konnte ihm aber, den man zu einem Deisten machen will, der Gott der Deisten oder die erste Ursache sein, da er ja den Begriff der Ursache überhaupt ablehnte? Er hielt von seinem Beweise von der Unglaubwürdigkeit der Wunder zu viel, als daß man meinen sollte, er hätte da nur morsche Mauern stürzen wollen. Entscheidend scheint mir besonders eine Stelle. Wenn die Erfahrung von der Unabänderlichkeit der Naturgesetze jeder menschlichen Aussage gegenüberstehe, also auch der Erfahrung von der menschlichen Ehrlichkeit, so müsse eine Erfahrung von der anderen abgezogen werden und der Rest führe zu der einen oder anderen Ansicht. „Nach den hier dargelegten Grundsätzen verwandelt sich bei allen Volksreligionen diese Subtraktion in eine gänzliche Aufhebung." Was allen Religionen zugrundeliegt, ist der Gottglaube, der also durch Humes Subtraktion gänzlich aufgehoben wird.

Ursachbegriff

Wie sehr unsere niederen und mittleren Schulen darauf eingerichtet sind, dem Gottesbegriffe seine logischen Unterlagen zu erhalten, mag man daraus ersehen, daß von der ehernen Kette der Notwendigkeit alles Weltgeschehens (am wenigsten von der damit zusammenhängenden Unfreiheit des sogenannten Willens) vor den Schülern niemals die Rede ist. Auf den hohen Schulen werden freilich Spinoza und Schopenhauer, die beiden konsequentesten und darum atheistischen Bekenner zum Kausalitätsgesetze, behandelt, aber eben nur in der Geschichte der Philosophie; die Professoren der Physik wiederum, die die Allgemeinheit des Energie- oder Kausalitätsgesetzes als selbstverständlich betrachten, glauben keine Veranlassung zu haben, aus ihrem Satze Schlüsse auf die Theologie zu ziehen; das wäre ja Fachfallerei. Durch eine solche passive Heuchelei allein konnte sich der alte Zustand forterben, daß die alte Theologie als eine besondere

Fakultät unserer Hochschulen weiter besteht, daß die neuen Wunder der Mechanik und die alten biblischen Wunder nebeneinander vorgetragen werden, bis in unsere Dorfschulen hinunter, bis in unsere Hochschulen hinauf.

Nun ist es freilich ein Gemeinplatz der Theologie, daß die Kausalität dem Glauben an Gott nicht widerspreche; im Gegenteil: der menschliche Geist fühle sich (natürlich durch seinen Schöpfer) gezwungen, bei jeder Erscheinung nach der Ursache zu fragen, sodann nach der Ursache der Ursache und so fort, bis er bei einer letzten Ursache anlange, eben bei Gott, welches Wort die Sprache für die letzte Ursache längst bereit hatte.

In psychologischer Beziehung ist es nun ganz sicher richtig, daß der Gottesbegriff schon in Urzeiten so oder ähnlich entstanden ist und heute noch jedem Kinde so oder ähnlich beigebracht wird. Das fragende Kind beruhigt sich bei den Worten der Ammensprache. C. W. Meyer-Pforzheim hat für dieses Nebenergebnis meiner Sprachkritik in seinem lesenswerten Schriftchen „Der Kausalitätsbegriff" (1914) ein hübsches Bild gefunden. „Der Mensch hat den Tausenden von Erscheinungen gegenüber meist das Gefühl eines mit Aufgaben überbürdeten Schülers, der voraussieht, daß er mit dem Pensum nicht fertig wird. Kann er dies nun einfach abschreiben, statt es auszuarbeiten, so tut er es mit Freuden und ist zufrieden, wenn es nur auf dem Papier steht" (S. 47).

Sprachkritik

Wer kein solcher Abschreiber oder Nachsprecher von fertigen Worten ist, dem wird daran liegen, über die Mangelhaftigkeit des theologischen Schlusses, die sofort dunkel geahnt wird, auch klar zu werden. Da genügt es nun wohl nicht, auf die Erschleichung des landläufigen Gottesbegriffes hinzuweisen, obgleich diese Erschleichung zutage liegt. Wenn es nämlich gestattet wäre, mit der Frage nach der Ursache plötzlich ohne Ursache innezuhalten, den wirklich ermüdenden regressus in infinitum plötzlich zu unterbrechen und die willkürlich beim Schopfe gefaßte oder meinetwegen nur gedachte letzte Ursache „Gott" zu nennen, so wäre es darum noch lange nicht gestattet, diesem Begriffe oder Worte alle die landläufigen Eigenschaften beizulegen, die das Wort in seiner Spezialgeschichte auf ganz anderen Wegen erworben hat. Nicht einmal dem farblosen „Gotte" der Deisten entspräche die in der Not angenommene letzte Ursache. Ich will mich aber mit diesem leichten Nachweise einer Erschleichung nicht begnügen, weil er immerhin die Anwendung sprachkritischer Ideen voraussetzt; ich will vielmehr zu zeigen versuchen, daß der Kausalitätsbegriff, wie wir ihn nach Hume und Kant allein noch verstehen können, mit dem Begriffe einer substantiellen oder gar persönlich wollenden Ursache gar nichts zu tun habe, daß darum die Herleitung eines persönlichen Gottes aus dem

Kausalitätsgesetze ein scholastisches Doppelspiel mit Worten sei. Also zuletzt doch eine Kritik der philosophischen Sprache nicht aushalte.

Ich habe schon oft hervorgehoben (man vergleiche in meinem „Wörterbuch der Philosophie" die Stücke „causalitas" und „Energie"), daß die moderne Kausalität längst nicht mehr die mittelalterliche causalitas ist. Nach scholastischer Vorstellung gab es jedesmal eine dingliche causa oder Ur-Sache, welche durch ihre spezifische Kraft oder Energie die Wirkung hervorbrachte; diese causalitas war theomorphisch und darum vorzüglich geeignet, den im Begriffe causa eingesponnenen Gott am Ende wieder herauszuspinnen. Gott wirkte in jeder Zwischenursache, als eine göttliche Kraft, und enthüllte sich in der willkürlich gesetzten letzten Ursache unmittelbar als göttlicher Wille. Diese alte Vorstellung entspricht etwa dem, was ich die substantivische Welt genannt und von der adjektivischen und verbalen Welt unterschieden habe; entspricht übrigens dem naiven Realismus, der ja auch die Dinge besser zu kennen glaubt als ihre Eigenschaften und ihre Beziehungen. Nun haben wir aber von Hume und dann von Kant gelernt, daß die Kausalität ein Korrelatbegriff ist, eine Relation, eine Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, welche beide Worte wir leider nicht durch bessere ersetzt haben. Dieser Kausalitätsbegriff ist, wie ich ebenfalls gelehrt habe, identisch mit dem modernen Energiebegriffe, vielmehr, wenn man will, mit dem Satze von der Erhaltung der Energie. Ganz flüchtig sei erwähnt, daß auch die letzten Fragen des Raumbegriffs und des Zeitbegriffs mit dieser relativen Korrelation der Kausalität zusammenhängen; Newton selbst war noch ganz scholastisch, da er aus der Unendlichkeit von Raum und Zeit Schlüsse zog und gar den Raum das Sensorium Gottes nannte. Die Unendlichkeit ist für uns nach langen Umwegen wieder zu einem rein negativen Begriffe geworden, meinetwegen zu dem der Unbestimmtheit; mit dem guten mathematischen Symbol der Unendlichkeit (dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen) läßt sich trefflich rechnen, aber das reale Ergebnis der Rechnung darf weder das unendlich Große noch das unendlich Kleine in der letzten Formel enthalten, wenn das Ergebnis soll faßbar werden können.

Ich will aber hier nur auf Eins hinaus: ist unsere Kausalität nur eine naturgesetzliche Beziehung zwischen einer Ursache (aus der substantivischen Welt) und einer Wirkung (aus der verbalen Welt), so ist es: 1. eine ganz unberechtigte Menschenanmaßung, in der Phantasie diese unendliche (vielleicht in sich zurückkehrende, vielleicht nur für unseren Verstand unabsehbare) eherne Kette der Notwendigkeit an einer beliebigen Stelle zu zerschlagen, das letzte Glied an den Felsen eines Anfangs zu

schmieden und diesen Felsen Gott zu nennen; so ist 2. die Kausalität, die man früher als eine Kraft der dinglichen Ur-Sache auffaßte, ungefähr ihre Eigenschaft geworden (aus der adjektivischen Welt) und kann niemals, weil sie auch zwischen der letzten Ur-Sache und ihrer nächsten Wirkung mitteninne zu liegen käme, zu einer Substanz oder zu einer Person werden. Die alte Sprache und auch die alte Syntax wird dieser Anschauung vom Naturgeschehen nicht gerecht, ist noch ganz theomorphisch oder mythologisch. „Die Sonne wärmt den Stein“ ist in diesem Sinne ebenso ungenau wie „die Sonne erzeugt Wärme“. Der Leser mag die Rückständigkeiten dieser Sätze selbst herausfinden; man beachte besonders, daß da sowohl Ursache als Wirkung in der Form von Substantiven erscheinen. Was wir ausdrücken wollen, das wäre etwa: die Eigenschaft der Sonne, daß sie nämlich heiß ist, geht naturgesetzlich dergestalt weiter, daß diese Eigenschaft sich in Arbeit oder Arbeitmöglichkeit verwandelt. Ob wir diese Wirkung schon Arbeit oder erst Arbeitmöglichkeit nennen, das hängt von unserem jeweiligen Interesse ab. Man überlege, wie himmelfern von dieser klaren Vorstellung die Phantasie abliegt, die dingliche Ursachen oder causae annahm und der letzten, primitivsten Ursache alle höchstgesteigerten menschlichen Eigenschaften beilegte.

Der Gottesbegriff läßt sich aber womöglich noch schwerer aus dem modernen Kausalitätsbegriffe herausspinnen, wenn wir uns einen Augenblick auf die psychologische Entstehung der Kausalität besonnen haben. Diese psychologische Betrachtungsweise scheint mir geeignet, dem Wortstreite über die Wortfrage ein Ende zu machen, ob Hume oder Kant die Wahrheit gefunden habe, ob die Kausalität empirisch (eine Gewohnheit des Denkens) sei oder apriorisch (das oberste Gesetz des Denkens). Mit Vermeidung metaphysischer Bezeichnungen möchte ich die Meinung der besten Reallogiker der Gegenwart so ausdrücken: der Mensch (in einem gewissen Umfange auch das Tier) hat das Bestreben, in seinem Interesse die Ursachen vieler Erscheinungen zu erforschen, die Regelmäßigkeiten der Natur zu seinem Vorteile zu benützen; es hat sich bei ihm so der bewußte, der diskursive Kausalitätsbegriff frühzeitig entwickelt, den man etwa den empirischen nennen könnte, der allein nach den wissenschaftlichen Fortschritten der Jahrtausende zu einer philosophischen Behandlung geführt hat; diese, auch wenn sie seine Apriorität behauptet, beschäftigt sich allein mit dem bewußten, diskursiven, empirischen Kausalitätsbegriffe. Aber Mensch und Tier gleicherweise wenden die Kausalität völlig instinktiv und unbewußt schon bei ihren Sinnesempfindungen an, indem sie die äußeren Gegenstände zu Ursachen ihrer Empfindungen machen und sie

Kausalität

draußen sehen, hören usw.; diesen Gebrauch des Ursachbegriffs mag man recht gut einen angeborenen Instinkt oder apriorisch nennen, wenn man nur davon absieht, daß z. B. das menschliche Kind das Sehen und Hören erst einüben muß. Diese instinktive, apriorische Kausalität ist sogar bei vielen Tieren sicherer und schneller entwickelt als beim Menschen. Wogegen wiederum der bewußte Ursachbegriff beim Menschen durch die systematische Erfahrungsmethode (das Experiment) und durch die philosophische Begriffsanalyse einen Grad erreicht hat, der den Menschen vom Tiere wirklich dem Wesen nach unterscheidet. Das unbewußte Kausalerforschen ist — so viel wir wissen können — nicht entwicklungsfähig; das bewußte Kausalerforschen hat eine ungeheure Entwicklung durchgemacht.

Nun kann es für den, der die Grenzen des menschlichen Erkennens begriffen hat, nicht überraschend sein, daß die beiden Formen des Kausalitätsbegriffs geradezu die entgegengesetzte Richtung von der eingeschlagen haben, die der Sprachaberglaube erwarten durfte. Und das ist die Crux des Kausalitätsbegriffs. Just das bewußte, diskursive, also denkende Ursacherforschen mußte schließlich den Versuch eines Rückschreitens zu einer gedachten letzten Ursache aufgeben; mochte man diesen Verzicht eine Resignation nennen oder ihn auf die hier vorgetragene Einsicht in den undinglichen Charakter des Ursachbegriffs zurückführen. Aber gerade das unbewußte, instinktive, also gedankenlose Ursacherforschen des uralten naiven Realismus sah gar kein Arg darin, von einer dinglichen Ursache zur anderen zurückzuschreiten und irgendwo bei der allerdinglichsten letzten Ursache haltzumachen, bei Gott. Vielleicht macht das Tier diesen Halt schon viel früher. So darf ich sagen: der gedankenlose, apriorische Kausalitätsbegriff führt zu Gott als zu einer Täuschung des Instinktes; der denkende, empirische Kausalitätsbegriff führt nicht zu Gott. Was ja mit der gewöhnlichen Behauptung von der Gottlosigkeit der empiristischen Weltanschauung übereinzustimmen scheint; aber doch wohl nicht dasselbe ist, weil ich unter dem empirischen Kausalitätsbegriffe die gesamte bewußte Denkarbeit des Menschen mitverstehe. Und so das moralisch und mystisch gerichtete Weltbild Kants endlich doch mit dem ehern skeptischen und subjektivistischen Weltbilde Humes zu vereinigen glaube.

Hume und Kant

Auf niedrigeren Stufen der Kenntnis vom Naturgeschehen mochte sich der Gottesbegriff des unbewußten Ursacherforschens mit dem bewußten Fragen verbinden, um den Begriff des Wunders zu erzeugen. Gottes Weltschöpfung war eben das erste „Wunder". Auf höheren Stufen der wissenschaftlichen Erkenntnis entstanden in ganz ähnlicher Weise der

Deismus, der Pantheismus, der Panentheismus und alle die anderen Versuche, das begrifflos gewordene Wort „Gott“ weiter zu verwenden. Wir haben jeden solchen Versuch aufgegeben. Die Kausalität ist uns nur noch der formale Ausdruck für regelmäßige Beziehungen zwischen Veränderungen; die Veränderungen sind nicht dinglich, die Beziehungen zwischen ihnen sind erst recht nicht dinglich; so ist es die Jagd nach einem Schatten, eine dingliche letzte Ursache zu suchen. Man darf sie eine Personifikation nennen, aber wahrlich nicht eine Persönlichkeit.

So glaube ich die unvergleichliche Tat Humes verstehen und erklären zu dürfen, der nur nebenbei seine Skepsis gegen die Lehren des Christentums wandte, der in seinem Hauptwerke noch strenger als nach ihm Kant die Grenzen der menschlichen Erkenntnis untersuchte und da — durch seine Kritik des Ursachbegriffs — auch dem abgeblaßten Gottesbegriffe des englischen Deismus, der Vorstellung von einer dinglichen letzten Ursache, jede Grundlage entzog. Wären die Entdeckungen der führenden Denker entscheidend für die Geistesentwicklung der Menschheit, so wäre die Befreiung vom Gottesbegriffe durch David Hume vollendet worden. Hume hatte nicht nur die vermeintliche Theologie der positiven Religionen, sondern den Schattengott des Deismus zur Strecke gebracht, er hatte den Gottglauben nicht nur für die Philosophen, sondern selbst für das Volk für abgetan erklärt; er hatte mit dem Herzog auch den Mantel (z. B. die Unsterblichkeitslehre) über Bord geworfen. Aber das Ergebnis seiner Denkarbeit wurde nicht einmal von allen guten Köpfen Englands, Deutschlands und Frankreichs begriffen und angenommen; die verschiedenen Kirchen gar fuhren fort, die Völker jedem alten Aberglauben zu unterwerfen, als ob ein Hume und seine geringeren Vorgänger niemals gelebt hätten. In England blieb wenigstens die Leistung der Deisten bestehen, neben einer äußeren Kirchlichkeit, die der gute Ton der guten Gesellschaft gebieterisch verlangte. In Frankreich jedoch und in Deutschland nahmen Geistlichkeit und Behörde den Kampf mit der Evolution auf und verführten durch ihre offenbare Lüge die Völker zu einer Revolution, die in dem politischen und demokratischen Frankreich zum Umsturz auch der Monarchie führte und zur förmlichen Absetzung Gottes, in dem politisch ganz unfreien Deutschland langsamer und schüchterner zu einer gleichwertigen Revolution der Weltanschauung und der schönen Literatur.

Diese geschichtlichen Zusammenhänge, wenigstens die Abhängigkeit der politischen und religiösen Revolution Frankreichs von dem englischen Deismus, sind sehr früh erkannt worden, schon von Voltaire. Der hat 1767 in den zehn Briefen an den Erbprinzen Ferdinand von Braun-

schweig, allerdings sehr anekdotenhaft und oberflächlich, aber mit ungeschwächt ironischer Bosheit *) die Geschichte der Gottlosigkeit von Rabelais bis auf Voltaires Gegenwart dargestellt, die englischen Deisten mit genügender Sachkenntnis behandelt und sie deutlich als die Lehrmeister der Franzosen erkennen lassen. Der sechste Brief ist allerdings der deutschen Aufklärung gewidmet, enthält hübsche Schmeicheleien für Friedrich den Großen und den Erbprinzen von Braunschweig, nennt außer Agrippa von Nettesheim und Erasmus von Rotterdam auch den Faust des Puppenspiels, kennt aber eigentlich nur Leibniz und Wolff und weiß ganz und gar nichts von dem weltbewegenden Umschwunge, der sich in Deutschland durch Thomasius, Edelmann, Lau vorbereitet hatte und bereits durch Lessing eine neue Macht geworden war, gegenüber den rückständigen Kanzeln und Universitäten. Auf Voltaires zehn Briefe „über Rabelais und über andere Schriftsteller, die der Unchristlichkeit angeklagt waren", als auf eine wertvolle Übersicht der freidenkerischen Bewegung durfte ich um so eher hinweisen, als ein so selbständiger Kulturhistoriker wie Schlosser diese Briefe (1831) zum Ausgangspunkte genommen hat einer gründlichen Abhandlung „über die Entstehung der den Franzosen des 18. Jahrhunderts vorgeworfenen Widersetzung gegen die in Beziehung auf Staatswesen und Kirche in Europa geltenden Grundsätze" (Archiv für Geschichte und Literatur von Schlosser und Bercht, 2. Band). Die Abhandlung ist nicht ganz so schwerfällig wie ihre Überschrift. Der prächtige Schlosser durchschaut (wie auch in der reichen, nur allzuviel moralisierenden Geschichte des 18. Jahrhunderts) sehr gut die Männer der englischen und französischen Aufklärung: daß man da und dort sich gegen den bürgerlichen und geistlichen Druck erhob, daß man durch die Dummheit und Frechheit der frommen Literatur erbittert wurde und, zum Bewußtsein der eigenen Kraft gelangt, viel besser gerüstet als etwa die Renaissance, an den endlichen Umsturz mittelalterlicher Weltanschauung und mittelalterlichen Lebenszwanges denken durfte. Schlosser sieht schon den Weg,

---

*) Nicht immer war die Ironie, die ich häufig bei vorsichtigen Gottesleugnern voraussetzen mußte, so deutlich wie zum Schlusse dieser zehn Briefe, wo Voltaire nach einer scheinbaren Abkehr von dem Atheisten Spinoza beiläufig die Bemerkung macht: es hätte weniger ermordete Fürsten gegeben, wenn die Clément, Damiens usw. Deisten gewesen wären — und dann fortfährt: „A Dieu ne plaise que je veuille préférer le théisme (gemeint ist der Deismus) à la sainte Réligion des Ravaillacs (Mörder von Heinrich IV.), des Damiens (Attentäter gegen Louis XV.), des Malagrida (Jesuit, vielleicht fälschlich beschuldigt, den Mordanschlag gegen den König von Portugal geleitet zu haben), qu'ils ont méconnue et outragée! Je dis seulement qu'il est plus agréable de vivre avec des theistes (mit Deisten also) qu'avec des Ravaillacs et des Brinvilliers (Giftmischerin), qui vont à confesse; et si votre Altesse n'est pas de mon avis, j'ai tort."

der von dem englischen Deismus über die Enzyklopädisten hinweg zur großen Revolution von 1789 und zur politischen Abschaffung des Christentums führte. Aber er sieht noch nicht den versteckteren Weg, der wiederum von der italienischen Renaissance, dem Socinianismus, dem niederländischen Freiheitskampfe über den englischen Deismus hinweg zu der anderen, noch größeren, unblutigen Revolution führte, die in Deutschland durch eine jugendliche Dichtung und eine kühne Philosophie den positiven Gottesbegriff selbst in aller Stille abschaffte, ungehemmt von Fürsten und Geistlichen, nicht gefördert von dem immer knechtseligen Bürgerstande. Mit diesen beiden Revolutionen werden wir uns weiterhin in dieser Geschichte der Geistesbefreiung zu beschäftigen haben und mit ihren Folgen in den letzten hundert Jahren: mit dem Aufkommen und der inneren Befreiung des vierten Standes, des sogenannten Proletariats.









